دكتور محمد عثمان الخشت

مدخل إلى فلسفة الدين





مدخل إلى فلسفة الدين



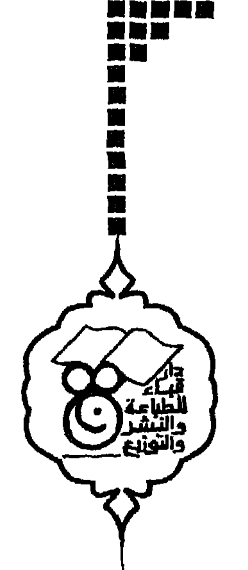
مدخل إلى فلسفة الديـن

دكتــــور / محمد عثمان الخشت

كلية الآداب ــ جامعة القاهرة

الناشر

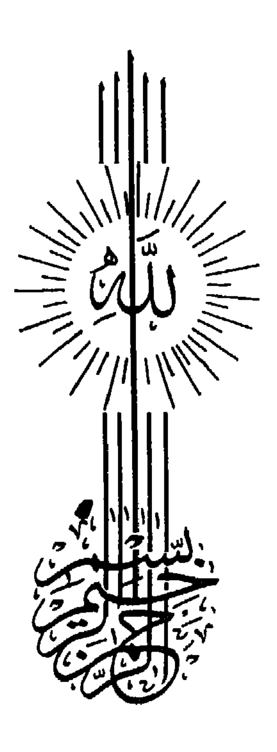
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)



الكتـــــاب : مدخل إلى فلسفة الدين
المؤلـــــف : د. محمد عثمان الخشت
رقـم الإيداع : ٢٠٠١/٤٧٢٤
الترقيم الدولى : ISBN
977 – 303 – 340 - 6
تـاريخ النشـر : ٢٠٠١
الناشــــــر : دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :
٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
☎ ٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨
المكتبــــة :
١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
المطابـــــع :
مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com


الله
بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

أصـبحت "فلسـفة الديـن" حقلا معرفيا مستقلا، ومبحثا فلسفيا منفصلا، له حدوده،ومـناهجه، وموضوعاته،منذ نهاية القرن الثامن عشر،أي منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان.

ومـع ذلـك فـإن الإسهامات العربية فيها لا تزال شحيحة،وفي كثير من الأحـيان تخلـط بينها وبين علم الكلام أو اللاهوت، أو بينها وبين الميتافيزيقا، أو بيـنها وبين مقارنة الأديان وتاريخها، وفي بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام.

وفـي الواقـع أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن كل تلك المجالات، وقد بدأ كمبحـث فلسفي نسقي ومنظم،مع كنط في كتابه" الدين في حدود العقل وحده". لكن -ولا شـك- كـان لهذا المبحث إرهاصات قبل ذلك؛ حيث كان للفلاسفة السابقين غالـبا نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية،لكنها لا ترقى لتشكل وتكـوّن فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي.

والأمـر هنا شبيه بنشأة علم المنطق مع أرسطو، فهو ليس مخترعا له من عـدم، حيـث كانـت هـناك إسـهامات منطقية سابقة عليه سواء في الشرق أو الغرب،لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة بمبحث نظرية المعرفة وغيرها من المباحث الفلسفية. وجاء أرسطو فجعل المنطق مبحثا فلسفيا مستقلا، ومجالا معرفيا محكـم المـنهج ومحققا لشروط العلم .وهو بالضبط ما فعله كنط مع فلسفة الدين، لاسـيما وأنه فحص الحقائق الدينية فحصا عقلانيا حرا، وحلل نقديا الدين من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه.

ويسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي –ولاسيما طلاب الفلسفة –بفلسفة الديــن كمجال معرفي مستقل ومتميز، وعلاقته بالعلوم الأخرى وإيقافه على طائفة مــن الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، الألوهية، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة الشر، الحياة الآخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

وذلــك بهــدف إعــادة التفكير العقلاني الحر في الدين من حيث هو دين، وتكويــن معــرفة علمــية ببنــية وتكوين التفكير الديني. ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيســية للخــروج مــن دائرة التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقــة مهمــة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار؛ سعيا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة.

والله من وراء القصد.

د. محمد عثمان الخُشت

1421 هـ /2001 م

الفصل الأول

ما الدين؟



الفصل الأول

ما الدين؟



إن أحد مهام فلسفة الدين هي تحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين،وهي تستعين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكي تنحاز إلى علم دون آخر، وإنما لكي تستخلص منها جميعا المعنى الكلي للدين، والجوهر المشترك الذي يسري في كل الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة. ومن هنا فإننا سنقدم فيما يلي تعريفات العلوم المختلفة للدين،مثل :علم اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، فضلاً عن تعريفات الفلاسفة.مع تحليل لكل منها بهدف الوصول إلى تعريف كلي للدين من وجهة نظر فلسفة الدين. ثم نحدد أنواع الدين.

◈ التعريف اللغوي للدين :

عرف الرازي الدين لغويا فقال:"الدِّينُ بالكسر: العادة والشأن. و دَانَهُ يدينه ديناً بالكسر: أذله واستعبده، فَدَانَ. وفي الحديث:" الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت". و الدِّينُ أيضا: الجزاء والمكافأة ،يقال: دَانَ يدينه ديناً أي جازاه ،يقال: "كما تُدينُ تُدَانُ"، أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿ أَئِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ أي لمجزيون محاسبون. ومنه :الدَّيَّانُ في صفة الله تعالى. و المَدِينُ العبد، و المَدِينةُ الأمة، كأنهما أذلهما العمل، و دَانَهُ ملكه، وقيل: منه سمي المصر مَدِينةً . و الدِّينُ أيضا الطاعة ،تقول: دَانَ له يدين ديناً، أي أطاعه. ومنه الدِّينُ .والجمع الأَدْيَانُ. ويقال: دَانَ بكذا دِيَانَةً، فهو دَيِّنٌ، و تَدَيَّنَ به، فهو مُتَدَيِّنٌ، و دَيَّنَهُ تَدْييناً: وكله إلى دينه" (1).

وإذا حللنا هذا التعريف اللغوي للدين ،فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

1- الدين في اللغة هو العادة .وربما أُعتبر الدين عادة ؛لأن الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا؛فالدين عادة إنسانية.

2-كذلك يكشف التعريف اللغوي للدين عن أنه "شأن"،وقريب من هذا أن الدين هو "الحال"، قال ابن سلام:" والدين الحال. قال لي أعرابي: لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غير هذه" [2].

والديـن شـأن وحـال، ربما لأن الدين شأن إنساني محض، وحالة إنسانية بحـتة، فالدين نظام اجتماعي، الحيوان بلا دين؛ لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يـرتفع – فـيما يشير هيجل- عن مستوى الإحساس،إلى مستوى التفكير ، ولا يصعد إلى مستوى المطلق عن طريق الفكر.

وفـي المـنظور الإسلامي ليس معنى أن الحيوان بلا دين أنه بلا إيمان، فالقرآن يقـول: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [3]، كما أن الدين شأن إنساني، لأن الأنبياء بشر، لكنّ الدينَ موجه أيضا -حسب القرآن – إلى الجن (انظر سورة الجن).

3-تشـتق كلمـة الديـن فـي بعض الأحيان من فعل متعد بنفسه "دان يدينه دينا بالكسـر"،أي "أذله واستعبده"،والمراد، أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. ويـنطوي الديـن بهـذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، والـتحكم في سلوكهم،وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. ولذا نجد أن مـن " أسـماء الله تعالى الدَّيَّان، قيل: هو القهَّار، وقيل :هو الحاكم والقاضي. وهـو فعَّـالٌ مـن دانَ الناسَ أي قَهَرَهم على الطاعةِ يقال دِنْتُهم فدانوا، أي قَهَرتُهم فأطاعُوا. ومنه شِعْر الأعشي الحِرْمازي يُخاطبُ النبيَّ (ﷺ) : يا سَيِّدَ الناسِ ودَيَّانَ العَرَبْ". ومنه الحديث:" كان عليٌّ دَيَّان هذه الأمة"...[4].

4- تؤخذ كلمة الدين كذلك من فعل متعد باللام"دان له"، أي خضع له وأطاعه، ولذا فـإن اللغويين يذكرون من معاني الدين الطاعة،كما هو في التعريف المذكور أعـلاه الذي يقول فيه الرازي:" الدِّينُ أيضا الطاعة ،تقول: دَانَ له يدين دِيناً، أي أطاعه"[5].

ومـنه حديث أبي طالب قال له (ﷺ) :"أُريدُ من قُرَيْشٍ كلمةً تَدينُ لهم بها العربُ" أي تُطيعُهم وتَخْضَع لهم[6].

ولذلك فإن الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمى دينا لأنها تطاع، يقول:" الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا"[7].

5-من الدلالات اللغوية لكلمة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم :" كما تدين تدان"[8].

6- من معاني الدين: الحساب، يقول ابن سلام:"الدين أيضا الحساب، قال الله تبارك و تعـــالى في الشهور: ﴿ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، ولهذا قيل ليوم القيامة : يوم الدين، إنما هو يوم الحساب "[9].

ولذلـــك يطلـــق علـــى يـــوم القيامة يوم الدين،لأنه يوم حساب الناس على أعمالهم،هكذا قال المفسرون.

لكـــن لا مـــانع -من وجهة نظري- من أن يكون يوم القيامة سُمي بيوم الديـــن؛لأنه الـــيوم الذي تخضع فيه الإنسانية خضوعا مطلقا لله تعالى تأسيسا على الفعـــل "دان لـــه"، ولأن الله يخضـــعها إخضـــاعا قهريا تأسيسا على الفعل " دانه يديـــنه"،وهو يوم الدين كذلك ؛لأنه اليوم الذي يظهر فيه ظهورا مطلقا أن الدين أي الشـــريعة هـــي الحق. فوصف يوم القيامة بأنه يوم الدين يتضمن المعاني المختلفة لكلمة الدين وليس معنى واحدا.

7-كلمـــة الديـــن مشـــتقة أيضـــا من فعل متعد بالباء هو "دان بـــ" أي : آمن بـــ واعتقده.

وفـــي الإنجليزية والفرنسية والألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين Religion -كمـــا يقول لالاند- موضع جدل. فيستخرج معظم القدماء (لاكتانس، أوغسطين، ســـرفيوس) الديـــن Religio مـــن religare ، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجـــب تجـــاه بعـــض الممارســـات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهـــة.- مـــن جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة.

ويرى ج. لاشلييه أن كلمة Religio ، تبدو بنحو عام، أنها تعني في اللاتينية الإحســـاس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. لم يكن لدى

القدمـــاء سوى كلمة Religions ديانات.عند لوكريس، تعني كلمة Religio المفردة دينا ما، الدين بوجه عام[10].

◈ التعريف الاصطلاحي للدين :

عرّف أهل الاصطلاح من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات العربية، الدين بتعريفات متنوعة،منها:

1- الديـــن وضـــع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول، كذا عـــبر ابـــن الكمال، وعبارة غيره: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. وقال الحرالي: دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجـــاب عليه ولا عوج له، هو إطلاعه تعالى عبده على قيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وعلى كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد[11].

◈ الفرق بين الدين والملة:

عرفـــنا فيما سبق التعريف اللغوي للدين،ولكن في كثير من الأحيان نجد من يطلقون على الدين مصطلح الملة، فما الملة؟ وما الفرق بينها وبين الدين؟

ذكـــر الحرالي أن: الملة هي ما يدعو إليه هدى العقل المبلغ عن الله توحيده من ذوات الحنيفيين.

وقـــال الراغب :هي اسم لما شرعه الله لعباده على لسان أنبيائه ليتوصلوا به إلى جواره [12].

وقال الرازي:" المِلَّةُ الدِّين والشريعة" [13].

والفرق بينها وبين الدين: أن الملة لا تضاف إلى النبي الذي يستند إليه، ولا تكـــاد توجد مضافة إلى الله، ولا إلى آحاد الأمة، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها[14].

أمـــا الجرجانـــي فـــيرى أن :" الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتـــبار؛ فـــإن الشـــريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع

تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا . وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد"(15).

◈ التعريف الاجتماعي للدين:

يعرف دوركايم الدين فيقول: "إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه"(16).

وأصبح هذا التعريف الذي قدمه دوركايم للدين الأكثر شيوعا في علم الاجتماع الديني ،حيث ظهر في قاموس أكسفورد لعلم الاجتماع؛لكن مع بعض التفصيل، إذ تم تعريف الدين على أنه : "مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات (كالشعائر مثلاً) التي تنهض على فكرة المقدس، والتى توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي. والمقدس تقابل " العلماني أو الدنيوي"، لأن الأولى تتضمن مشاعر الخشية والرهبة. ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس، وليس على أساس الإيمان بإله أو آلهة، لأن ذلك يجعل المقارنة ممكنة من الناحية الاجتماعية. فهناك بعض المذاهب من العقيدة البوذية مثلا لا تتضمن الإيمان بإله. كذلك يوضع الدين في مقابلة مع السحر، لأن الثاني ينظر إليه باعتباره ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة)"(17).

ونلاحظ من خلال هذين التعريفين أن علم الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية تتصف بأنها:

1- منظومة أو نسق مترابط من العقائد ، و الرموز، والممارسات، التي تتميز بكونها مقدسة.

2- وهي في موضع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء؛لأنها موضع خشية ورهبة، ومن المحرم المساس بها بشكل غير لائق.

3- تقوم هذه المنظومة الدينية بالجمع بين أتباعها في جماعة واحدة لها قيم أخلاقية مشتركة.

4- تقابل فكرة المقدس فكرة العلماني أو الدنيوي، فهي في موضع تقديس يسبب للمؤمنين بها الخوف منها والرهبة. بينما الأمور الدنيوية أو العلمانية لا تنشئ مثل هذه المشاعر.

5- يركز علماء الاجتماع في فهمهم للدين على مفهوم المقدس،لا على مفهوم الألوهية، لأن الألوهية ليست أمرا مشتركا بين كل الأديان، فهناك بعض الفرق من الديانة البوذية لا تؤمن بالألوهية. والتركيز على المقدس كسمة مشتركة بين الأديان يفتح المجال لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية.

6- لا يوحد علماء الاجتماع بين الدين والسحر، لأن الدين ممارسة جماعية، بينما السحر ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة).

وهنا يمكن التحفظ على السبب المذكور للتفرقة بين الاثنين؛لأن ليس السحر وحده الذي يستهدف أغراضا معينة؛ فالدين كذلك يستهدف أغراضا دنيوية فردية بجوار استهدافه لأغراض أُخروية.وكثير من الأديان تقوم في جوهرها على الرؤية السحرية للعالم،مثل الهندوسية.

والفارق الحقيقي بين الدين والسحر أن الممارسة الدينية تقوم على علاقة بين المتناهي واللامتناهي، ولأن السحر يعتمد على التأثير فى الأشياء عن طريق كائنات شيطانية أو أرواح ،أما الممارسات الدينية فتهدف-من بين ما تهدف- إلى التواصل مع الإله عن طريق الروح.وإذا ما هدف الإنسان إلى تحقيق مطالب دنيوية؛فإنه يتوجه فى الصلاة إلى الله توجها نحو إرادة مطلقة يمكنها أن تحقق مطلب الإنسان أو لا تحققه، بينما الإنسان فى الممارسة السحرية يريد أن يحقق رغباته الذاتية بواسطة الأرواح أو الشياطين التى هى تحت سيطرته، ثم يجبرها على فعل ما يريده.

ولـــذا فقـــد خالف كنط الصواب عندما ذهب إلى اعتبار الصلاة نوعا من السـحر، فالموجودات الإنسانية- فيما يرى كنط- تلجأ فى الصلاة إلى التفكير فى الأشياء عن طريق الروح وليس بوسائل طبيعية(18).

◈ التعريف النفسي للدين :

توجـد تعـريفات مخـتلفة للدين في علم النفس،وتختلف هذه التعريفات تبعا للمدرسة النفسية التي تدرس الدين من زاوية نفسية،وتبعا للموقف الديني الذي يتبناه صـاحب الـتعريف؛ فمـنهم مـن يؤمن بالدين ،ويمارس طقوسه وشعائره أو لا يمارسـها، ومـنهم من يعتبره عرضا من أعراض الصراعات النفسية التي لم يتم علاجها .ومنهم من ينظرون إلى الدين نظرة مباينة للفريقين السابقين.

ومـن أشـهر التعريفات النفسية للدين تعريف اريك فروم في كتابه "التحليل النفسي والدين" ، وهو يعرف الدين بأنه :

"أي مذهـب للفكـر والعمـل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة"(19).

ويفهـم اريك الدين على هذا النحو؛لأنه قد وجدت- ومازالت- أديان كثيرة خـارج التوحيد،ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حول الإله والقوى الفائقـة علـى الطبـيعة، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطارا لفهم جميع الأديـان الأخـرى وتقويمهـا. وهكذا يصبح من المشكوك فيه أن نطلق بدقة اسم الأديـان علـى أديان لا اله فيها كالبوذية والطاوية والكونفوشيوسية، وثمة مذاهب دنـيوية كـمذهب التسلط المعاصر authoritarianism لا نطلق عليها اسم الأديان، وان كانـت تستحق هذا الاسم من الناحية النفسية. والأمر ببساطة هو أننا لا نملك كلمة نشير بها الى الدين بوصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتسلل تداع ما بنمط معيـن مـن الديـن، فيلون تصورنا. ونظرا لافتقارنا لمثل هذه الكلمة، فإن فروم يستخدم كلمة دين بالمعنى المذكور في التعريف أعلاه.

ويؤكـــد فروم على أنه لا توجد حضارة فى الماضى، ويبدو أنه لا يمكن أن توجد حضارة فى المستقبل- دون أن يكون لها دين بهذا المعنى الواسع الذى يذهب اليه تعريفه. ومهما يكن من أمر، يرى فروم أننا لسنا بحاجة الى الوقوف عند هذه العـــبارة الوصفية وحدها. ذلك أن دراسة الإنسان تسمح لنا بادراك أن الحاجة إلى مذهب مشترك للتوجيه والى موضوع للعبادة- تضرب بجذورها عميقا فى أحوال الوجـــود الانســـانى. وقد حاول فروم فى كتابه "الانسان لنفسه"، تحليل طبيعة هذه الحاجة[20].

◈ التعريف الفلسفي للدين:

يـــتعدد التعريف الفلسفي للدين بتنوع الفلاسفة؛إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة علـــى تحديـــد ماهية الدين، فكل منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة،وهذه هي طبـــيعة الفلســـفة، فالفلسفة ليست كيانا واحدا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي،وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يقـــول كنط :" الدين هو معرفة الواجبات dutiesكلها باعتبارها أوامر إلهية divine commands "[21].

أمـــا هيجل فيرى أن " الدين هو الروح واعيا جوهره..، هو ارتفاع الروح مـــن المتـــناهى إلـــى اللامتناهى"[22]. وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد- باختصـــار- علـــى أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، ولقـــد أودعت الإنسانية- فيما يعتقد هيجل- أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع فـــي الأديـــان بالإضـــافة إلـــى آرائهـــا عن موقف الروح الإنساني من الألوهية والخلود.[23]

ومـــن هـــنا فـــإن الدين بشكل عام هو علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلـــق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده، يقول هيجل:

"لا يكـــون الله هـــو الله إلا بمقـــدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلا عن هذا فإن معرفـــته بذاتـــه هـــى وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق فى

معرفــته بنفســه في الله "[24]. فالمطلق لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الديــن هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي. ويتعين الله في الديــن بوصــفه مــا بعد المتناهي،[25] وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحــدود[26]، ويذهب إلى ما بعد الفردي ويرتقي إلى الكلي. الدين هو ما يشعره الإنســان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي :

أ- مؤسســة اجتماعية متميزة بوجود إيلافٍ من الأفراد، المتحدين: 1-بأداء بعض العــبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ ؛ 2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكــن وضــع شــيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظــه، 3- بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.

ب- نســق فــردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر ا لعلم .

ج- الاحــترام الضــميري لقــاعدة، لعادة، لشعور. "دين كلام الشرف".- إن هذا المعنى، الذي قد يكون الأكثر قدما، كان في الماضي أكثر تداولا مما هو عليه اليوم [27].

◈ أنواع الدين :

يمكــن تصنيف أديان العالم في أنواع،تبعا لموقفها من الألوهية،ومن رؤيتها للإنسان والكون والحياة،والأسس التي تستند إليها،وتتمثل هذه الأنواع فيما يلي:

⁕ أديان الشرك :

وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة ،مثل بعض أديان مصر الفرعونية.

⁕ أديان التسلسل الهرمي للآلهة :

وهــي أديان الشرك القائلة بتسلسل الآلهة تسلسلا تفاضليا، وتوزع بينها المهام والوظائف،وترتبها ترتيبا هرميا من الأدنى إلى الأعلى،حتى تصل إلى الإله

الأكبر الذي تجعل له السيطرة والهيمنة عليها، مثل ديانة الإغريق التي تؤمن بآلهة متعددة متسلسلة، وفوقها جميعا رب الأرباب زيوس.

*** أديان التوحيد:**

وهي التي تؤمن بإله واحد،مثل اليهودية، و المسيحية، والإسلام.

*** الدين الطبيعي:**

إن الدين الطبيعي هو تعبير مستعمل خصوصاً في القرن الثامن عشر، ويشير إلى الاعتقاد في وجود الله وخلود الروح، دون الاعتقاد في الوحي والنبوة. فهو مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي و "النور الداخلي " الذي ينور كل إنسان. (قال روسو في اعترافه الذي أدلى به أمام كاهن سافوا): " أرى في الدين ما يضارع تقريبا مذهب وحدة الوجود أو الدين الطبيعي، الذي يدأب المسيحيون على خلطه مع الإلحاد أو اللادين، الذي يشكل العقيدة المعاكسة مباشرة"[28].

ومن وجهة نظر ج. لاشلييه أن ما سمي في القرن الثامن عشر باسم دين طبيعي، لم يكن له قط سوى وجود صنعي وأدبي[29]. أي أنه لم يكن له وجود إلا على مستوى الكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة، ولم يكن له أتباع من جمهور الناس، ولا تواجد في الحياة العملية.

ويرى هيوم أنه إذا كان منبع الدين في مرحلتي الشرك والتوحيد هو القلق إزاء أحداث الحياة والخوف من المجهول، ومن المشاهد أو المعلوم المتمثل في تقلب الظواهر الطبيعية، فضلا عن الأمل في المستقبل- فإن منبع الدين الطبيعي هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس محكوم بالنظام، وإن كان هذا لا ينفي بقاء آثار فيه من مرحلتي الشرك والتوحيد ؛ فالدين الطبيعي يحركه بدرجة ما القلق والخوف والأمل، لكن منبعه الرئيسي والجوهري هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس يحكمه النظام، ويوجد هذا الدافع عند بعض العقول الفلسفية التي تمتلك فرصة التفكير في هدوء وفراغ، وتصل إلى الإيمان بإله واحد يتصف

بكونـــه حكيما مبدعا عليما قديرا... وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعـــي عن دليل القصد والعناية الذي يثبت أن العالم بوحدة تصميمه، وتجانسه وانـــتظامه والغائـــية المســـيطرة على ظواهره وقوانينه، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه.

وبطبـــيعة الحـــال فـــإن هيوم ينقد هذا الدليل على وجود الله ويشكك في صـــلاحيته، فضـــلا عن تشكيكه في سائر الأدلة على وجود إله، مما يدل على أن هـــيوم ضد الدين أيا كان نوعه؟ لأنه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أي دين... أعنى يرفض فرضية الله.

ومـــا يهمـــنا في هذا السياق هو بيان رفض هيوم للفرض الذي يقوم عليه الديـــن الطبيعى،أعني فرض الله كمفسر لقصدية وغائية الكون؛ مما يعنى أن هيوم لم يقل ولم يؤمن بالدين الطبيعي عكس ما يظن البعض.

بالإضـــافة لهذا، ومع أن الدين الطبيعي هو دين الصفوة من بعض العقول الفلسفية، فإن هيوم يعتبر أن إيمان الدين الطبيعي بإله واحد حكيم عليم ليس معتقدا توحـــيديا خالصـــا؛ لأنـــه يوجـــد مخـــتلطا " بتصورات غير ورعة عن الطبيعة الإلهـــية "[30] علـــى نحو ما هو موجود في الأديان الشائعة. فهو يكشف عن حاجة خاصـــة بالمثقفين الذين يقومون بـــ " تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس الفرضية التي لا مفـــر منها للمعقولية الكاملة للواقع على تبعيتها لذكاء أسمى، وإنما مماثل للذكاء البشـــرى، ممـــا يضمن لهذا الذكاء المقدرة على فهم هذا العالم. وفى هذا التأرجح الدائـــم بين الشرك والتوحيد، أو كذلك بين المذهبية اللاهوتية والتشكيكية الدينية، لا يمكن للدين الطبيعي إطلاقا تمثيل الانطواء المستقر الذي يظن أنه يحتويه؟ لأنه من جهة أولى، في برهنته، هو أقل صلابة مما يعتقد باعتبار أن البرهان الغائي، الذي هـــو حافـــز الـــرؤية السماوية، هو أيضا مرفوض بقدر البرهان الكوني اللاهوتي والـــذي يدافع عنه المذهبيون. ومن جهة ثانية لأنه ليس دينا، حتى من وجهة النظر العلمـــية، لأكثرية غير المتعلمين، وإنما بالعكس هو الشكل النوعي للتدين المناسب للمثقفيـــن المهتمين بالتأكد من أن القيمة آتى نذروا حياتهم لها، لفهم العالم والدفاع عـــن غائيته، ليست دون جدوى. ويرفض هيوم ما ذهب إليه لوك من كون الإيمان

بالديـن الطبيعي إيمانا للعقل وجزءاً من الفلسفة، إيمانا بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وأن يكتشف في الكون الانتظام الذي وضعه في الحقيقة فيه. وحتى التوحيد النقـي للفيلسوف نجده مشوبا ، ممزوجا بالهوى، وبخاصة بالهوى الذي يبديه العقل لنفسه،هوى بفعاليته بلا تحفظ ووهم بقدرته الكلية "(31).

◈ الدين العقلي الأخلاقي المحض :

هو الدين الذي حاول كنط أن يستنبطه من العقل الخالص، ولا يعني هذا أنه دعـا إلـى دين مستقل له سمات الأديان الفاعلة في التاريخ،بل هو مجرد استنباط نظـري، أراد كنط به فقط أن يبين أن العقل الخالص له مبادئه الخاصة، ومعاييره، وهذه المبادئ والمعايير هي التي سيقوّم بها كنط العقائد الدينية التي يزعم أصحابها أنهـا متوافقة مع العقل مع أنها ليست كذلك.ونظرا لأن ما قاله كنط في هذا الصدد غـير مـألوف لدارسي الأديان ،فإننا سنلقي الضوء -بقدر من التفصيل- على ما أسماه كنط بالدين العقلي الأخلاقي المحض.

جعـل كـنط العقـل وحده بقوانينه الصارمة التى استنبطها فى النقد، هو المقـياس الـذى يقيس به الإيمان الديني، بحيث يأتى غير مجاوز للعقل، بل يأتى مقـيدا بقواعده وغير متعد لحدوده. ومن هنا فإن كنط يصرح تصريحا لا لبس فيه ولا مواربة: "الدين فى حدود العقل وحده "، ذلك الكتاب الذى يعبر عنوانه بدقة عن مضـمونه، ويتسق فيه الإعلان مع الممارسة، وإذا كانت عبارة كنط:" اضطررت أن ألغى المعرفة لكى أفسح مجالا للإيمان"، قد تثير بعض الالتباس، إذ كيف يضع كـنط الديـن فى حدود العقل فقط، بينما سبق له أن قرر أنه ألغى المعرفة لإفساح المجـال للإيمـان- فإن هذا الالتباس يكون فى موضعه لو فهـم مقصد كنط من العـبارة الأخـيرة أنه يقصد المعرفة الإنسانية بوجه عام ، سواء كانت نظرية أو عملية، وأنه يقصد الإيمان الموحى به.

وفـى الحقـيقة أن هـذا الالتـباس يرتفع ويزول، وتصبح عبارته تلك عن المعـرفة والإيمان متسقة مع مجموع فلسفته النقدية، إذا تم فهم مراد كنط على أنه

قصــد إلغــاء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضي الفيزيائي على تحصيل يقين معرفى عن عالم ما بعد الطبيعة، حيث إن مجالها المشروع هو مجال عالم الطبيعة أو الــتجربة الحسية أو عالم الظواهر ، لكي يفسح مجالا للإيمان الأخلاقي بعالم ما بعد الطبيعة، وهذا لا يعني إفساح المجال للإيمان الديني الموحى به.

ثمــة فرق كبير عند كنط بين الإيمان الأخلاقي الفلسفى وبين الإيمان الديني الموحى به، فالأول مؤسس على العقل العملي ،أي أنه دين مؤسس على الأخلاق، والثانى مؤسس على الوحي الإلهــى.

والوحــى لا يجــد لــدي كنط مكانا معرفيا، وفى أحسن التقديرات إنه على "الرف " إن صح هذا التعبير، حيث حيده تحييدا تاما، إن لم يكن ألغاه تماما. وهذا يعنى تعطيل الوحى بلغة علم الكلام. لكنه رغم تحييده أو استبعاده للوحي، لم ينكر كلية وجود الله، بل سلم بوجود الله كمصادرة أخلاقية لميتافيزيقا الأخلاق بوصفها الأساس للدين العقلى المحض.

*** فالأخلاق عنده لا تقوم إلا بالتسليم بثلاث مسلمات، هي:**

1- وجود الله .

2- خلود الروح.

3- حرية الإرادة.

والديــن العقلي هو دين أخلاقى، و مختلف عن الأديان التاريخية عامة، والــيهودية، والمسيحية خاصة، وما تلك الأخيرة إلا ثوبا مستعارا له، فهو دين يقيم نفسه على الأخلاق، ويقيم الأخلاق على العقل بخلاف الدين المسيحي كدين وضعي تاريخي(32) يقيم الأخلاق على مفهوم ملكوت الله.

فلــيس الديــن العقلى المحض دينا يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو دين مؤسس على العقل، لأنه يقوم على الأخلاق التى تقوم بدورها على العقل.

هــذا الانقلاب فى الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم يعد هناك محل لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقينى المطلق برمز من الرموز الغيبية، فمثل

هــذا الرمــز يقتضــى معــارف لا نستطيع أن نملكها، لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للإدراك الحسي.

فوجــود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها علــى ما يقول كنط مخالفا لأديان الوحى، وإنما هى اعتقادات- وفق الدين العقلى المحض- تعطى معنى لأفكار تؤدى بالعقل المحض النظرى إلى تصورها دون أن يســتطيع إثــباتها. ولــذا فإنها اعتقادات مشروعة رغم أنها ليست يقينية، كما أنها ليســت اعتقادات فردية وذاتية خالصة لأن العقل قد افترضها نظرا لكونها ملائمة تمام الملاءمة للوضع الإنسانى.

فلــو كــان لديــنا عــن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المســتحيل أخلاقيا ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كانت أخلاقيتنا حينئذ إلا أخلاقية ميكانيكية، ولما كنا إلا دمي يحرك خيوطها الخوف والرغبة[33].

ولا تملــك كذلــك تلــك الاعتقادات يقينا معرفيا لأنها تجاوز معارف الذهن الــنظرية المقيدة بموضوعات التجربة، وهى لا تنبع من موضوعات حقيقية، وإنما مــن فكــرة كائــن أســمى يــتحقق من خلال وجوده التوافق الكامل بين الفضيلة والسعادة،أي يصبح الفضلاء سعداء،وهذا هو ما يحققه الله في عالم آخر.

وعلى هذا فإن فكرة كائن أسمى ضرورية للأخلاق، لكن ليس معنى هذا أن الأخــلاق تتأسس عليها، كما لا يعنى أن وحدة الفضيلة والسعادة عقيدة نظرية فى الدين العقلى المحض الذى هو فى جوهره دين أخلاقي، بل هى مجرد عقيدة عملية لا مناص من افتراضها لقيام الأخلاق.

فالوعــي الأخلاقى الذى يتأسس عليه الدين العقلى المحض يخشى من عدم وحدة الفضيلة والسعادة فى العالم... إنه يقر بأن الناس الأخيار يعانون بينما الناس الذيــن يفــتقرون إلى الأخلاق ينعمون. فالطبيعة لا تتمشى مع الأخلاقية، والوعى الأخلاقى يعانى هذا الافتقاد للتعاون باعتباره ظلما[34] ولا يستطيع الوعى الأخلاقى أن يقبل هذا الظلم، ويصر على أن "الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على

أنـــه كائـــن بالضـــرورة، أي أنه مصادرة"[35]. ويفهم هذا الانسجام على أنه ليس "رغبة" وإنما "مطلب للعقل "[36].

ويتطلـــب الواجـــب باعتباره جوهر الدين الأخلاقى، الدين العقلى المحض، عـــدم وحـــدة الأخـــلاق والطبيعة؛ وذلك من أجل أن يؤسس الإرادة بوصفها قدرة الاختـــيار بيـــن الواجبات المؤسسة فى العقل والرغبات المؤسسة فى الطبيعة. لكن الوعـــى الأخلاقى لا يمكنه أن يمتنع عن السعادة، ولذا يجب أن يفترض الانسجام بين الأخلاق والطبيعة.

فكـــنط يتأمل العلاقة بين الطبيعة والعقلانية من أجل الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة، قلب الخير الأقصى. انه يحتكم إلى "العقل غير المتحيز" الذى- كما يقرر كنط- لا يقبل الموقف الذى ستعامل فيه المخلوقات التى هى طبيعية وفى الوقت نفسه ذات أخلاقية، كما لو كانت مخلوقات طبيعية فقط[37].

ويســـمى كنط القانون الأخلاقى واقعة العقل[38]، فالقانون الأخلاقى مقدم لى كواقعـــة، بيـــنما الله والحـــرية والخلود- وهى التى اعتبرها كنط مصادرات العقل العملـــى- ليست وقائع للعقل، فهى لا تقدم لى على نحو مباشر، حيث أصل إليها- على حد تعبير كنط- بواسطة التأمل فيما ينبغي أن يكون عندما أجعل نفسي تشعر بأنها ملزمة بالقانون الأخلاقي.

ولا يســـتطيع العقل أن يقبل مفهوم الذات الأخلاقية المحددة فقط طبقا للعلية الطبيعـــية. وبأسلوب مشابه لا يقبل العقل الخير الأقصى، أى الفضيلة، إلا إذا كان يمكن الوصول إليها. ولا يقبل العقل الخير الكامل إلا إذا كان يوجد تفهم لوجود قوة فى العالم قادرة على التأثير فى توزيع السعادة بنسب عادلة طبقا للفضيلة. ونحن لا نملـــك- حســـب كنط- معرفة مباشرة ولا حدسا عقليا بهذه الموضوعات أكثر من كونها حاجات يكتشفها العقل عندما يحاول أن يجعل وضع الإنسان معقولا بوصفه ذاتا موجودة على أساس القانون الأخلاقي.

وإذا كنا لا نملك وعيا مباشرا بالرابطة بين الفضيلة والسعادة، فإن كنط يخبرنا بأنه بدون التسليم بهذه الرابطة سيكون القانون الأخلاقي "وهميا وزائفا "[39].

وليس من الصواب رؤية انتقال كنط من الأخلاق إلى الدين بوصفه سقطة لاهوتية[40]، ذلك أنه لا يؤسس الأخلاق على الدين، بل يؤسس الدين على الأخلاق.

ويقوم كنط بتأويل المسيحية على نحو يقربها من ميتافيزيقا العقل العملى، بحيث تأتى مؤسسة على الأخلاق العقلية المحض. فهى- من وجهة نظره فى "نقد العقل العملى" ترضى مطالب العقل العملى حتى لو لم ننظر إليها بعد على أنها مذهب دينى، لأنها تأمر بالالتزام الخلقى الرفيع، وتعلن فى الوقت ذاته أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلا إلى الفضيلة، والأخلاق، أى إلى التصميم على الفعل وفقا للقانون واحتراما له، وتنبه إلى الدوافع النجسة التى يمكن أن تفسد نواياه فى كل لحظة. فهى إذن- من وجهة نظر كنط- ترى من الضروري التقدم اللانهائي نحو القداسة، وبهذا تبعث الأمل فى استمرار الحياة الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ فى حياتنا الدنيا هذه،فإنها بذلك تقر بأن السعادة المناظرة لذلك ليست فى مقدورنا، ولا يمكن أن نفوز بها إلا فى حياة أخرى نرجوها"[41].

ومن الواضح أن تأويل كنط هنا للمسيحية ،وإن كان يقبض على مبدأ أصيل فيها، إلا أن هذا المبدأ لا يميزها وحدها كديانة بين سائر الديانات، إذ أن هذا مبدأ مشترك بين ديانات العالم، فهو مبدأ يدخل فى صميم مفهوم الدين بعامة سواء كان موحى به أو من وضع العقل الإنساني ذاته.

وإذا كان يمكن الاعتراض على تأويل كنط للمسيحية بأنه يستلزم عودا إلى الأخلاق اللاهوتية بوصفها أخلاقا مؤسسة على مفاهيم دينية، فإن كنط يرفض فهم رأيه على هذا النحو، ويقول إن "المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتيا، (وبالتالي ليس تشريعا خارجيا)، بل هو التشريع الذاتى للعقل المحض العملى بذاته، لان هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للأمل فى

بلوغ الخير الأسمى بشرط مراعاة القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقى، الخليق بأن يجعلنا نراعيها، لا فى النتائج المرجوة منها، بل فقط فى تصور الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذى تجعلنا مراعاته الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج.،.. وهكذا يبقى كل شيء هاهنا نزيها ومؤسسا فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادئ لأنهما إذا صارا مبدأين، دمرا كل القيمة الأخلاقية للأفعال.. فالأخلاق ليست فى حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هى التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وفقط حين يُضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به أن نكون جديرين بها... فالأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين"[42].

ويعني هذا عند كنط أن الأخلاق تؤدى إلى الدين، لكنها لا تتأسس عليه البتة، وإنما تتأسس على التشريع الذاتى للعقل المحض العملى. ومن ثم فإن الدين الذى تؤدى إليه الأخلاق الكنطية ليس هو دين الوحى، وإنما دين العقل المحض الذى لا يلجأ مطلقا إلى دوافع خارجية أجنبية عنه مثل الخوف والرغبة اللذين تأسس عليهما أخلاقية أديان الوحى[43].

وإذا كان كنط قد حاول تأويل المسيحية لتتفق مع مذهبه الخاص فليس هذا إلا تكتيكا لدرء شبهه التعارض، وفى كل الأحوال ليس هذا التأويل إلا تعبيرا عن فهم خاص غير ذى علاقة بالمعنى الموضوعى الذى يقدمه الإيمان المسيحي.

وإذا نحينا جانبا تأويل كنط للمسيحية باعتباره غير موضوعي، فسنجد نظرية كنط الأخلاقية تدخلنا فى الدين، ولكن الدين مفهوم على نحو جديد. فإذا كانت الأديان المنزلة فى نظر كنط تفرض الاعتقاد باسم السلطة أو القدرة الإلهية، وعلى هذا النحو فإنها تخاطب العاطفة وحدها ولا تخاطب العقل، فإن الدين العقلي المحض عند كنط صريح في استناده إلى القناعة التى يمليها علينا العقل نفسه، وهو العقل ذاته الذى يبرر علمنا بالأشياء الطبيعية. وهذه القناعة أبعد من أن تفرض علينا من الخارج. فهى قناعة عقلانية خالصة. ويكمن العنصر الديني فى نظرية كنط فى الأمل بأن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثا.

وهكـــذا فإن الدين العقلى المحض دين أخلاقى خالص، لا يزود الإرادة بأى باعث جديد. ودوره عبارة عن أن يبرز فينا الأمل فى أن نشارك بأفعالنا، المنعزلة فـــى ذاتها، فى تحقيق نظام أخلاقى قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة، بصرف النظر عن البواعث. ومن ثم فإن الأخلاق التى هى المبدأ هى أيضا فى آخر الأمر غاية العمل على حد تعبير أميل بوترو(44).

وما دام الدين العقلى المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا اليها، فإن كنط لا يرضـــى بالطقوس والشعائر والعبادات الموجودة فى الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقى، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة فى السلوك الأخلاقى القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتى للعقل العملى المحض. والدين العقلى لا يشتمل مثل الديـــن التاريخى على حركات عملية تهدف إلى إنتاج القداسة بداخلنا والتأثير على مـــا فـــوق الحســـى؛ لأن كـــنط يعـــتقد أن عالم الطبيعة لا يؤثر في عالم ما بعد الطبيعة،ومـــن ثـــم فالإنســـان لا يمكنه أن يؤثر في الألوهية عن طريق الطقوس والشعائر والدعاء.

الحواشي

(1) الرازي، مختار الصحاح، ص 91.

(2) ابن سلام، غريب الحديث، ج 3 /ص 136.

(3) الإسراء:44.

(4) ابن الأثير،النهاية في غريب الحديث،ج 2 /ص 148.

(5) الرازي، مختار الصحاح، ص 91.

(6) أبن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج 2 /ص 148.

(7) الجرجاني، التعريفات ،ص 141.

(8) ابن سلام، غريب الحديث، ج 3 /ص 136.

(9) ابن سلام ،غريب الحديث، ج 3 /ص 136.

(10) لالانــد، معجم لالاند الفلسفي التقني، مترجم إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لا لانــد الفلســفية"،تــرجمة د.خليل أحمد خليل،تعهده وأشرف عليه حصرا : أحمد عويدات،بيروت-باريس،دار عويدات،1996،ط 1،ج3/ص1203-1204.

(11) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، 344.

(12) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ، 674.

(13) الرازي، مختار الصحاح،264.

(14) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ، 674.

(15) الجرجاني، التعريفات ، 141.

(16) دوركــايم، الصــور الأولــية للحياة الدينية ،65.عن: لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني،1206/3.

(17)جــوردون مارشال،موســوعة علــم الاجتماع،ترجمة د.محمد الجوهري وآخرين، مصر،المجلس الأعلى للثقافة،2000،ط1 ،ج2،ص751.

(18) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.182-3.

(19) إريك فروم، التحليل النفسي والدين،ترجمة فؤاد كامل،القاهرة،مكتبة غريب،1977م، ص25.

(20) المرجع السابق،الصفحة نفسها.

(21) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.

(22) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.

(23) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.57.

(24) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and 0. poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.para.,564.

(25) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.162.

(26) Ibid.

(27) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني،1204/3 وما بعدها.

(28)Rousseau, Emile, liv. VI.

عن: لالاند،معجم لالاند الفلسفي التقني،1205/3-1206.

(29) المرجع السابق،1205/3.

(30) Hume, The Natural History of Religion, P. 85

(31) جاكلين لاغريه، الدين الطبيعى، ترجمة منصور القاضى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،1993، ص85-86.

(32) جدير بالتنويه أن كنط يعتبر أديان الوحى أديانا وضعية تاريخية، ومعنى هذا أنه يستخدم مصطلحى الوضعى والتاريخى بطريقة مخالفة لاستخدام هذين المصطلحين الآن ، حيث إن الكتابات المعاصرة درجت على التمييز بين الأديان السماوية، أديان الوحى، وبين الأديان الوضعية التاريخية باعتبارها أديانا غير موحى بها. أما كنط فأديان الوحى عنده أديان وضعية تقوم على عقيدة تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، ومن ثم فهى تقدم إيمانا تاريخيا وليس عقلانيا أخلاقيا. لكن يمكن أن يتحول الدين الوضعى إلى دين عقلانى أو طبيعى إذا آمن به أتباعه بناء على قناعات عقلانية فقط، وهو ما لا يحدث إلا قليلا وعلى نحو عرضى من وجهة نظر كنط. انظر:

- Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.102, ff., 122 ff., 135, 143-4, 151, 177.

(33) بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، ص 379.

(34) R. Z. Friedman , "Hypocrisy and the Highest Good : Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion", Journal of the History of Philosophy,October, 1986 , P. 505.

(35) G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes , Hamburg , Johavnes Hoffmeister,1952, S. 426.

-Phenomenology of Spirit, tr. by A. V. Miller, Oxford, 1977, P. 367 .

(36) Hegel, Phanomenologie, S. 427 .

- Hegel, Phenomenology, P. 367 .

(37) Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good", P. 507.

-Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke , Prussian AK., 5 : 110. Critique of Practical Reason, tr. by L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs - Merrill, 1956, P. 114 -5.

(38) Kant, Kritik der Praktischien Vernunft, 5 : 31.

___ Critique of Practical Reason, P. 31.

(39) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, 5 :114.

___Critique of Practical Reason, P. 118.

(40) Friedman , "The Importance and Function of Kant's Highest Good", Journal of History of Philosophy , July, 1974,325 ff.

(41) انظر: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص 152.

(42) كنط، نقد العقل العملي، ط 1 ،ص 232- 235. عن عبد الرحمن بدوى، الأخلاق عند كنت، ص 53 ا-154.

(43) A. wood, Kant's Moral Religion, Ithaca, Cornell University Press, 1970, P.123 ff.

(44) بوترو، فلسفة كانط، ص 380.



الفصل الثاني

ما فلسفة الدين؟



الفصل الثاني

ما فلسفة الدين



◈ مفهوم فلسفة الدين:

هي التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين ،أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة،ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان،وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود،والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية،ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى؛ بغرض الوصول لتفسير كلي للدين،يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة ،وأسسه التي يقوم عليها،وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله.

وتستعين فلسفة الدين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية،مثل: علم النفس الديني،وتاريخ الأديان،ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والانثربولوجيا الدينية.

لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولا مطلقا،بل تختبرها وتمحصها للتمييز بين اليقيني والمحتمل من نتائجها. وفي كثير من الأحيان تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت إلى حيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والنظريات، مثل: علم الأحياء،والجيولوجيا، والفيزياء، والفلك...الخ، تستعين بها في تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم .

وتنتهج فلسفة الدين المنهج العقلاني النقدي في دراسة الدين،أو هكذا ينبغي أن تكون. وهناك من الفلاسفة من يفضلون مناهج أخرى ،مثل : المنهج التجريبي،

أو المـــنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراجماتي،أو المنهج القبْلِـــي،أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي،أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية .

◈ دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية وفلسفة الدين من ناحية أخرى:

يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر إليه في كل علم من العلوم.

والمقصـــود بالمـــناهج العلمـــية، مـــناهج علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين،وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان.

أمـــا علـــم النفس الديني، فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجـــد منهج واحد في علم النفس الديني،وإنما هناك مناهج متعددة بتعدد المدارس النفســـية،ولعل أكـــثر هـــذه المـــناهج شـــيوعا منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فـــرويد،الذي بلـــور نظـــرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه"الحضارة ومساوئها "(1930م)، وفي كتابه "مستقبل وهم"(1949م).

ومـــن أهـــم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطبقوه على الظواهر النفسية الدينـــية،اريك فروم في كتابه"الدين والتحليل النفسي"، و أدخل فروم تعديلات على التحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

أمـــا علم اجتماع الدين، فينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جمعية من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك،والوظائف الاجتماعية للدين، ويقوم بدراستها وفق المناهج الاجتماعية المعروفة.ومن أهم الذين أسهموا في علم اجتماع الدين دوركايم في كتابه"الصور الأولية للحياة الدينية" (1912م). وماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"(1905م)، وكتابه "علم اجتماع الدين" (1922م).

أمـــا علـــم تاريخ الأديان، فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشـــرائع والممارســـات الدينية في التاريخ.ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين:"الملل والنحل "للشهرستاني.

أمـــا علم مقارنة الأديان،فيقوم بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانا النقدية بين الأديان،مـــن حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة.ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم.

وهكـــذا نرى أن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصّة،ومن جانـــب دون جانـــب ، أمـــا فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلـــوم من زاويتها، تفسيرا كليا مترابطا؛فالعلم هو الخطوة الأولى،أما الفلسفة فهي الخطوة الأخيرة.

◈ علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام أو اللاهوت:

يهـــتم علـــم الكلام (= علم أصول الدين الإسلامي)،أو علم اللاهوت (= علم أصـــول الديـــن المسيحي)، في المقام الأول بالدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المضـــادة،ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة،فضلا عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية من الفرق داخل الدين الواحد ضد الفرق الأخرى في نفس الدين.

فعلم الكلام أو اللاهوت يبدأ من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقـــيدة؛ولذا فهـــو يســـير على مبدأ "آمن ثم تعقل"، ويتخذ من فهمه للنص الديني معـــيارا للتميـــيز بيـــن الحق والباطل ، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل.

أمـــا فلســـفة الدين فتختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛ فهي ليست دفاعية،ولا مشـــغولة بديـــن دون آخـــر،بل هـــي معنية بالدين ككل من حيث هو دين،وليس بدين محدد،وهـــي تســـعى لتفســـير الشعور والتفكير الديني، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانـــية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة،لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدين مـــا ؛بـــناء علـــى أسس عقلانية محض؛لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلـــي أو الانفعالـــي .كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بيـــن الحـــق والـــباطل ، وتـــبدأ – أو هكذا ينبغي أن تكون – من مقدمات يقينية بحكم الـــتجربة أو بحكـــم العقـــل. أمـــا علـــم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية،وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين.

◈ علاقة الدين بالفلسفة:

اتخـذت علاقـة الديـن بالفلسـفة أشـكالا متعددة ،في المراحل التاريخية المختلفة،حسـب رؤيـة علمـاء الديـن للفلسفة وحسب رؤية الفلاسفة للدين،وقدم الفلاسـفة في هذا الإطار تصورات فلسفية متنوعة للعلاقة بين الدين والفلسفة،لعل من أهمها : تصور كنط، وتصور هيجل:

أمـا كنط فقد ذهب إلى أن الفلسفة تعارض الدين في معناه الحرفي،لكن عن طريق التأويل العقلاني المحض للكتب المقدسة يمكن للدين،أن يلتقي مع الفلسفة.

فالمـرء حيـن يعمل عقله في بعض الأديان، لابد أن يصطدم بما يعارض إمكانـية الوصول إلى عقيدة عقلية، وهنا يرى كنط ضرورة تطهير العقيدة من كل مـا يمكن أن يتعارض مع العقل المحض. ووسيلة التطهير هي اللجوء إلى تأويل نصـوص الكتاب، ولقد قام كنط بتأويل نصوص العهد الجديد تأويلا عقليا محضا، واسـتطاع أن يطهـر العقـيدة الكنسـية من كل ما يمكن أن يكون مضادا للنزعة العقلية، حتى أنه جردها من جوهرها!

ولا يسـتند كـنط فقط فى تسويغه لحتمية التأويل إلى سند عقلي محض كما هـي عادتـه، ولكنه يلجأ كذلك إلى الحجة التاريخية، فيذكر أن المؤسسات الدينية سعت إلى فهم الوحى على نحو يجعله متفقا مع القواعد العملية العامة للدين العقلى المحـض؛" لأن الجانـب النظرى الموجود فى إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة أخلاقية إذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية. وقد يظهـر لـنا في بعض الأحيان هذا التأويل على أنه تأويل مبالغ فيه ومتكلف للنص الحرفـي. وقد يكون غالبا متكلفا فعلا، لكن إذا كان النص يحتمله، فيجب تفضيله علـى التفسـير الحرفى الذى لا يشتمل على معنى أخلاقي، أو يشتمل على معنى يـناقض الدوافـع الأخلاقية. وإذا نظر الإنسان فى العصور كلها سيجد حدوث هذا الأمـر مـع جمـيع المعتقدات القديمة و الحديثة ...، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة فى مضمونها الأساسي مع الأسس العامـة للاعـتقاد الأخلاقى. وقد قام الفلاسفة الأخلاقيون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. وانتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد

تمثـيل رمـزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للأحلام الهمجية، الجميلة مع ذلك، التى وصفها شعراؤهم- أعطوا لها معنى باطنيا قرب بين المعتقدات الشعبية (التـي لـم يكن في استطاعتهم القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل خطورة على الدولة)، وبين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحـده الـذي يـنفعهم. وتتضـمن اليهودية فى حالتها الأخيرة، والمسيحية ذاتها، تأويلات من هذا النوع بعضها متعصبة للغاية، لكن كان الهدف من هذا التأويل فى هاتيـن العقيدتيـن هدفا جيدا وضروريا للناس كلهم. وقد أجمع المسلمون (كما قال ريلانـد) علـى أن يـأولوا أوصاف جنتهم، المليئة بجميع أشكال اللذات الحسية، تأويلا ذا معنى روحي، وفعل الهندوس الأمر ذاته فى تأويلهم للفيدا، وهذا يتعلق- على الأقل- بطائفة من الجمهور تتميز باستنارة أكبر"[1].

ومن هنا فإن الحجة التاريخية تقف شاهدا على ضرورة تأويل النصوص الدينية بمـا يتفق مع العقل من جهة، ولا يصطدم بتصورات الجماهير من جهة أخرى. ومن الأفضـل في كل الأحوال عدم الاصطدام مع تلك التصورات، لان مثل هذا الاصطدام قـد يـؤدى إلى أخطار تفوق بكثير الآثار المترتبة على بقائها. وربما تكون استمرارية بعـض التصـورات مع محـاولة تطويرها وتهذيبها وإحـلال مضمون داخلها أفضل بكثـير مـن المحـاولات الجذرية لاقتلاعها. وهذا ما أدركته الشعوب العاقلة على حد تعبـير كـنط عندما قال- ولا بأس من تكرار معالجة الأمور الحساسة-: "وإذا نظر الإنسـان فـى العصـور كلها سيجد حدوث هذا الأمر مع جميع المعتقدات القديمة و الحديثة ...، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة فـى مضـمونها الأساسـي مـع الأسـس العامة للاعتقاد الأخلاقى. وقد قام الفلاسفة الأخلاقـيون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. وانتهوا إلى تـأويل الشـرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للأحـلام الهمجـية، الجميلة مع ذلك، التى وصفها شعراؤهم- أعطوا لها معنى باطنيا قـرب بيـن المعتقدات الشعبية (التي لم يكن يستطيعون القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل خطورة على الدولة)، وبين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحده الذي ينفعهم"[2].

ويكشف هذا التحليل الكنطى عن عدم حكمة أولئك الذين يريدون اقتلاع المعتقد الدينى فى الإسلام نهائيا، بينما هو الشيء الوحيد الذى يمكنه ان يحفظ للأمة الإسلامية هويتها فى مواجهة المحاولات المستميتة من الغرب من أجل القضاء عليها. ولذا فان الأقرب إلى الحكمة والوعى التاريخى هو تطوير وتجديد وإعادة بناء التصورات الدينية بما يجعلها عوامل للدفع الحضارى.

أما اذا فقدت هذه الأمة الدين، فلن يبقى لها شيء، ولن تصل الي وحدة او ملك. وهذا ما أدركه ابن خلدون ببصيرته النافذة عندما قال:" إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب فى ذلك انهم لخلق التوحش الذى فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة، فقلما تجتمع آراؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدين المُذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبى أو الولى الذى يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك...."[(3)].

فإذا صح كلام ابن خلدون، فلا مفر من الأخذ بما قاله كنط من ضرورة تأويل النصوص الدينية وعدم الإقدام على المحاولات غير الحكيمة لاقتلاع العقيدة. وينبغى أن يكون العقل هو المقياس. وهو مقياس لا ينبغي الخوف منه ولاسيما فيما يتعلق بالتصورات التى يقدمها القرآن والأحاديث المتواترة يقينية الثبوت دون غيرها، والتى تتخذ من العقل مباشرة أساسا لها ومنطلقا، وتقتفى أثر البرهان العقلى فى محاولة إقناع القارئ دون اللجوء إلى وسائل خارجية خارقة للطبيعة.

ويطرح كنط مبادئ أربعة لتأويل النصوص الدينية التى يتضمن معناها الحرفي تعارضا مع العقل، وهى ذات تداخل فيما بين بعضها البعض، وتتمثل فيما يأتي:

المبدأ الأول: يلزم تأويل أى نص ديني متضمن لعقيدة متعدية لحدود العقل المحض،بشكل يجعلها فى دائرته وداخل حدوده النظرية والعملية على السواء، بحيث تأتي متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير فى الحياة. وفى هذا المجال يجب فهم أى عقيدة تشبيهية على أنها تريد أن تقرب التصور الإلهي للإنسان العادي، وأنها لا تنص حقيقة على أى مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثم ينبغي تأويلها تأويلا تنزيهيا. وكذلك النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية وسبق القدر الإلهي، فينبغي تأويلها فى ضوء تأييد حرية الإنسان ومسئوليته، حتى تتدعم الأسس النظرية لإقامة الأخلاق، فبدون الحرية والمسئولية لا يمكن قيامها. والأمر نفسه فيما يخص التثليث والتجسيد، فهى عقائد يلزم إعطاؤها معنى أخلاقيا وإلا فلن تكون ذات قيمة عملية.

المبدأ الثاني: لا يحمل الإيمان قيمة فى ذاته، إلا من حيث هو أداة للسلوك الأخلاقى. ومن ثم فإذا جاءت بعض النصوص لتقدم معتقدا ما فوق الأخلاق، مثل التعميد، فيلزم تأويلها للكشف عن وظيفة أخلاقية لها، حتى لو كان المعنى الحرفى مضادا للمعنى الذى تقدمه عملية التأويل، لأن عقيدة بدون وظيفة أخلاقية لا قيمة لها ولا ينبغي أن تشكل ركنا جوهريا من أركان الدين، حيث إن السلوك الأخلاقى هو وحده الذى يشتمل على قيمة، ولذا فإنه هو الذى يحتل الموقع الأهم.

المبدأ الثالث: يلزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، واستبعاد أى تأثير خارجى من أية علة غيبية. فالإنسان بعهده الخاص هو المسئول عن ارتقائه الخلقى أو انحداره. ومن هنا يجب استبعاد عقيدة اللطف الإلهي .

المبدأ الرابع: لابد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقى ،وعندما يعجز عن ذلك له الاعتقاد بوجود مساعدة خارجية متعالية، ولاسيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيدا من الحماسة والدفع وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقى. ومثل هذه المساعدة والعون الخارجى

يجـــب الـــنظر إليه كوسيلة من وسائل الترقى الخلقى فى دين ما من الأديـــان التاريخـــية المقيدة بظروف العصر، وليس كركن فعلى من الدين الكلى(4).

نقد منهج كنط فى التأويل:

وهنا ينبغي تسجيل عدة ملاحظات وانتقادات لموقف كنط:

أولهـــا : سيطرة الرؤية الأخلاقية للعالم على كنط، حتى انحسر العالم وتم اختزاله في جانب أحادى فقط، بينما غابت الجوانب الأخرى.

ثانيها: وضع كنط لفلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الديني.

ثالـــثها: نزوع التأويل الكنطي إلى التلوين، بمعنى غياب قواعد موضوعية تراعى الإمكانية التأويلية التي يطرحها النص والمقصد العام له، فكنط لا يتحدث عـــن تلـــك الإمكانـــية التي يقدمها النص، وإنما كل ما يعنيه هو فرض المعـــنى العقلي عليه، الأمر الذي يجعل المحلل يتحدث عن تلوين النص عند كنط أكثر من تأويله.

رابعها: إن المبادئ الأربعة لعملية التأويل، بما فيها من تداخل، تبدو وكأنها مفصلة علـــى طبـــيعة النص الإنجيلي بخاصة والكتاب المقدس بعامة، فهى ذات خصوصـــية مقيدة بنص ذى ملامح محددة ومليء بالأسرار والغوامض، ومـــن ثـــم فهـــى لا تصلح كمبادئ تأويلية كلية يمكن تطبيقها على سائر النصـــوص الدينية للأديان الأخرى ذات الطبيعة المتباينة، ولاسيما النص القرآنـــي الـــذي يعطى للمؤول إمكانات واسعة للتأويل، بما فيه من آيات متشـــابهات، وتعبيرات لفظية مرنة،وزوايا متباينة للنظر إلى العالم حسب مستويات المتلقين وتنوعهم، ومساحات تشريعية غير جامدة تفتح مجـــالا وتعطـــى فرصـــا متجـــددة لإعمال العقل من خلال الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة ومواكبة ظروف العصر.

وإذا كـــان كـــنط لـــم يـــرد على ملاحظات من هذا القبيل، فإنه قد رد على ملاحظـــات من نوع آخر، حـــيث أشار فى كتابه "النزاع بين كليات الجامعة" إلى

أنـــه من الممكن أن تنشأ اعتراضات على شرعية مبادئ التأويل الأربعة ليس فقط من اللاهوتي، بل كذلك من جانب العقلاني المحض.

◈ **أما اللاهوتي فيوجه اعتراضين :**

الأول: أن هـــذه مـــبادئ التفسير كما تقرها كليـــة الفلســـفة، ولا ينبغي أن تتدخـــل فى مجال علم اللاهوت.

ورد كـــنط علـــى هـــذا الاعـــتراض هو أن عقائد الكنيسة بحاجة إلى علم تاريخى، لكن الإيمان الباطنى لا يحتاج إلا إلى العقل فقط، والعقل هو وحده القادر علـــى حل الخـــلاف بيت علماء اللاهوت، ولا يوجد أية خطورة على اللاهوت ممـــا تقوم به كلية الفلسفة. ولا يجوز من اللاهوتي أن يطلب من كلية الفلسفة أن لا تـــتدخل فـــي اللاهـــوت ؛لأن كلية اللاهوت تتدخل في الفلسفة. وعندما تكف هذه الأخيرة عن التدخل في الفلسفة، ستتوقف كلية الفلسفة عن التدخل فى اللاهوت.

والاعـــتراض الثاني: أن التأويل الذي تطرحه مبادئ التأويل الأربع ليست إلا مجرد تفسيرات رمزية.

ويـــرد كـــنط بـــأن هذه المبادئ تقدم تأويلا أخلاقيا قائم على العقل،وليس تفســـيرا رمـــزيا،لأن التفسير الرمزى هو الذي يتبعه القائلون بأن قصص الكتاب المقدس قصص رمزية.

كمـــا أنـــه ليس تأويلا صوفيا؛لأنه يعتمد على العقل ولا يعتمد على الأحلام والكشف والرؤى.

أما الاعتراضات العقلية ضد تفسير الكتاب المقدس تفسيرا عقليا، فهي أربعة:

الأول: أن الكـــتاب يفسر نفسه بنفسه، وليس بالعقل، لأن الأساس فى معرفة الكتاب ليس أساسا عقليا.

ويرد كنط على هذا الاعتراض بأنه لذلك السبب بعينه لابد من استعمال العقـــل، لأن الوحـــي ينبغي ألا يتأسس فى التاريخ أو فى التجربة بل فى العقل.

الثاني: لما كان الوحى يقوم على الإرادة الإلهية،فإن البداية بالعقل- أى بالنظر فى موضوع الإرادة شك فى الإرادة الإلهية.

ويـــرى كنط أن هذا الاعتراض صحيح فيما يتعلق بإيمان الكنيسة، ولكن ليس صحيحا فيما يتعلق بالإيمان الدينى الذى يقوم على الاعتقاد بالحقيقة.

الثالث: كيف يمكن أن يقال للميت: "قم وسر" إن لم يصحب هذا القول- إذا تحقق- قوة خارقة للعادة- لا شأن للعقل بها؟

لكن يرى كنط أن هذا النداء يمكن تأويله على أنه موجه للعقل، ويسير إلى المـــبدأ الشـــرطي القبلـــي للحياة الخلقية، أى إمكانية الحياة الخلقية بفعل الإرادة.

الـــرابع: أن الإيمان بوسيلة مجهولة يتعلق بها مصيرنا يقوم على عقيدة نقر بها، إشباعا لحاجة نشعر بها، ولا دخل فى هذا للعقل.

ويعـــترف كـــنط بصحة ذلك، غير أنه يرى أن من الأفضل تأسيس العقل على فكرة قبلية على الأقل من الناحية العملية(5).

ولـــم يكـــتف كـــنط بالبيان النظري الذي يوضح فيه منهج ومبادئ تأويل الكتب المقدســـة، ولا بدفع الاعتراضات التي قد يعترض بها البعض عليه، بل قام بعملية تـــأويل شاملة للعقائد المسيحية بغية وضعها في إطار عقلاني وتفريغها من كل ما يمكن أن يعارض طبيعة الدين العقلي المحض.

إذن فكـــنط يـــرى إمكانية التقاء الدين مع الفلسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدسة.

أما هيجل فله تصور مختلف عن كنط للعلاقة بين الدين والفلسفة؛حيث يرى أن الدين يقع بين الفن والفلسفة.

فالروح المطلق يظهر بثلاثة طرق مختلفة في الفن والدين والفلسفة:

أولا: يظهـر فـي الفـن بطريقة حسية،من خلال الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلـق على أنه موضوع حسي وليس روحا،مثلما يظهر في فنون الديانات الوثنية.

ثانيا: يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية،من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات.

ثالـثا: يظهر في الفلسفة بشكل مجرد،من خلال الفكر الخالص الذي يعبر عن نفسه بلغة مجردة.

فالـروح المطلـق يتجلى بادئ ذي بدء فى موضوعات حسية على نحو ما يتضـح فـى الفن، لكن الروح المطلق بوصفه روحا لا يمكن أن يتجلى على نحو كـاف، فى الصورة الحسية، لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحـى تعبـيرا كاملا. بيد أن هذا لا ينفى أن الفن يعبر، بشكل ما، وإن كان غير كاف، عن المطلق، حيث يعبر عنه على أنه موضوع حسى، وليس روحا.

ويظهـر لنا هذا على سبيل المثال في الديانات الوثنية التي تصور الألوهية على شكل تماثيل أو صور.

ومـن هنا فإن الفن يظل يعانى تناقضا داخليا، ولا يحل هذا التناقض إلا فى الديـن، حيـث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعا حسيا إلي مـرحلة أخرى أرقى، هى الدين الذى يدرك موضوعه لا على أنه من موضوعات الحـس، ولا مـن من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص، يسميه هيجل بالتمثيل .

فالديـن يقع فى مرحلة وسطى لأنه، وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلا أنه يعـبر عـنها بشـكل مجـازى تمثيلى تصويرى. والمقصود بتصويرى هنا ليس التصـوير الحسى بكل ما فيه من جزئية، وإنما التصوير هنا يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدما التعبير المجازى أو الرمزى.

وعلـــى هـــذا الأســـاس يقارن هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويـــرى أن الموضوع واحد، وهو المطلق أو اللامتناهى، لكن الخلاف بينهما يكمن فـــى شـــكل التعبير، ففى حين تعبر الفلسفة بشكل فكرى مجرد، يعبر الدين بشكل مجازى.

ذلك أن الروح يرتدى في الدين شكلا خاصا يمكنه أن يكون ملموسا، ويتخذ التمثـــيل مقراله، بينما الروح فى الفلسفة تتخذ الفكر مقرا لها وتعبيرا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما[6].

ويمـــر الإنسان بلحظتين في علاقته مع الروح المطلق حسب ما قال هيجل في "محاضرات فى تاريخ الفلسفة ":

أولاهمـــا: يكون فيها الإنسان بعيدا عن الروح المطلق،ومنفصلا عنه، حيث يكون الـــروح الأساســـى هـــو المطلق بوصفه شيئا خارجيا بالنسبة إلى الروح الذاتـــى، أى إن المطلق يكون موضوعا يظهر للوعي كشيء تاريخي فى أقاصى الزمان والمكان.

وثانيـــتهما: يكـــون فيها الإنسان متوافقا مع الروح المطلق، وهي لحظة الخشوع، حيـــث يعـــيش الروح الحياة الحميمة بعد إزالة الانشقاق، والقضاء على الانفصال، وتتوحد الروح مع الموضوع، ويصبح الفرد مسكونا بالروح.

ومـــا يشكل فى الدين لحظتين أو مرحلتين لا يشكل إلا لحظة واحدة فى الفلســـفة؛ لأن فـــي الفلسفة الروح يفكر في الروح مباشرة. ويرى هيجل أن فضل الفلســـفة يكمـــن فـــى أنهـــا توحد ما هو مفصول فى الدين. ومثال ذلك: أن الدين المســـيحى يمـــثل الله كشخص، أي كشيء خارجي، وفى العبادة والخشوع تتحقق الوحدة. لكن ما يشكل فى الدين لحظات متمايزة، موحد فى الفكر الفلسفي، حيث لا يـــتم التفكير في الله كشخص ولكن كفكر ،فالفكر الإنساني يفكر في الله كموضوع فكري، وهنا تحدث الوحدة،فالفكر يصبح ذاتا وموضوعا، لأن الفكر يفكر فى ذاته؛

فهو يمارس التفكير، وهو أيضا موضوع التفكير. وإذا استعارنا لغة أرسطو للتعبير عن هذا التصور الهيجلى لقلنا إن الفكرعند هيجل عقل وعاقل ومعقول.

وإذا كـــان يظهر أحيانا تعارض بين الدين والفلسفة، فهذا التعارض مجرد تعارض ظاهري.

وعلى سبيل المثال :

فـــالقول فـــي المســـيحية بـــأن الله الآب أنجب ابنه، هو إشارة إلى الفكرة الفلســـفية التـــي تقول بتموضع وتخارج الروح الإلهى فى الطبيعة، لكنه فى الدين المســـيحى- وهو الدين الحق عند هيجل- يظهر على شكل علاقة حسية بين الآب والابـــن، فهـــي من حيث الشكل تتعارض تماما مع الفلسفة. لكن لو تم النظر إليها باعتبارها ، تصويرا مستعارا من عمليات الطبيعة التى يتجلى فيها كيفية التخارج، فلن تجد تعارضا بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة.

إن التمـــثل أو الفهم فى الوعى الدينى يتضمن عنصرا حسيا نسبيا، شيمة العلاقـــات بين أشياء الطبيعة. ومن هنا فإن الدين- يقصد هنا الدين المسيحى- يلجأ إلـــى التمثـــيل والتشبيه، ويقول إن الله أنجب ابنا، وهذا ما لا يقال فى الفلسفة،وإن كانـــت تعـــترف- من زاوية ما- بما هو جوهرى، بما هو فكرى فى هذه العلاقة، وهو تموضع وتخارج الروح الإلهي.

وتمر علاقة الدين بالفلسفة عند هيجل بالمراحل التالية:

1- فى بداية الوعى الإنسانى لا يكون هناك تعارض بين الدين والفلسفة.

2- بعـــد أن تقوى الفلسفة يظهر التمثل الدينى والفكر الفلسفى وكأنهما متعارضان عدوان، ولا يكونا واعيين إلا باختلافهما وعداوتهما.

3- لكـــن الفكـــر فى مرحلة تالية يتعرف على نفسه في الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر كلحظة من ذاته.

ولا شـــك أن الملاحظـــة الهيجلية صائبة تماما، ويمكن التدليل عليهما بأدلة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذى يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة يمر بها

الفكر، ثم يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث يدرك الدين كجزء من ذاته. وربما يكـــون من الأفضل أن نورد دليل هيجل نفسه على ذلك حيث يستدل بعلاقة الفكر بالدين كما تطورت فى الحضارة الإغريقية، ثم الحضارة المسيحية.

1- فـــى بدايـــة الحضــــارة الإغريقية كانت الفلسفة محصورة فى دائرة الدين التى شكلها الدين الشعبى.

2- ثـــم خرجت الفلسفة من دائرة الدين، كما هو الحال عند إكسينوفان الذى تهجم بعـــنف شـــديد على تمثلات الدين الإغريقى، ثم أصبح التعارض أشد قوة مع ظهـــور فلســـفات ملحدة. ولقد اتهم سقراط بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الديـــن الشعبى، ورفض أفلاطون أسطورية الشعراء، وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود فى باب التربية فى محاورة "الجمهورية ".

3- لكـــن فى زمن متأخر اعترف الأفلاطونيون الجدد بالمضمون العام للدين الشعبى الـــذى كـــان إما محلا للحرب الصريحة أو الإهمال من قبل الفلسفات الماضية. وتعـــرفوا فـــى الديـــن الشعبى على دلالته العامة بالنسبة إلى الفكر، ولم يحولوا التمثلات الأسطورية إلى صور فكرية فحسب، بل إنهم استعملوها أيضا.

كذلك الحال فى بداية الأمر مع الدين المسيحى :

1-حيث كان الفكر يتحرك داخل الدين، واتخذه مرتكزا له كفرضية مطلقة، وارتبط الفكر بالتمثل الدينى، مثلما هو الحال لدى آباء الكنيسة، حيث كان الفكر عندهم يطور عناصر من العقيدة المسيحية.

2-لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر انطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل.

3- وبعـــد ذلـــك، عـــندما اكـــتمل الفكر، عمل على إنصاف الإيمان، وتصالح مع الدين[7].

وليس من الصعب أن نستخلص أن هيجل لا يقصد باكتمال الفكر إلا فلسفته هو الشخصية التى تصالحت مع الدين، وعارضت حركة التنوير العقلانية الرافضة

للديـــن المســـيحى، واعتبرت عقلانيتها ليست سوى إدراك جاف مجرد لا يتجاوز دائرة الفهم إلى دائرة العقل[8].

إن وجود الدين أمر ضرورى للروح المطلق، لأن الدين هو الشكل الخاص بوعى الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس.

لكــن الــنظر الفلســفى الذى يبلغ مرتبة الحق النظرى، مقصور على أرقى مرحلة للروح والتى لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفى فى الحق والوعى به فى صورته الحقيقية هو الشكل الفكرى الخاص بالفلسفة.

ويؤكد هيجل على ضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن بأن الكهـــنة- كما يقول هو أيضا- اخترعوا الأديان لكى يخدعوا الشعوب؛ فالأديان فى جوهرها تشترك مع الفلسفة فى موضوع واحد هو الله وعلاقة الإنسان به.

وخلاصـــة الأمـــر أن موضــــوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحـــثان فـــى العقـــل الكلى الذى هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق. ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهى واللامتناهى، بين الإنسانى والإلهى.

غـــير أن الديـــن يجـــرى هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواســـطة الشـــعور والوجـــدان والتمثل. بينما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص، لكن رغم وجود هذا الخلاف بينهما فى الوسيلة، فإن القرابة بينهما قائمة، إذ أنهما يتوحدان فى مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلا بالشكل[9].

ولا يجـــوز فهم هذا التمايز بينهما كما لو كان الدين لا يشتمل البتة على أى فكر،فالديـــن عند هيجل يشتمل أيضا على أفكار عامة، وليس هذا الاشتمال ضمنيا مســـتترا يتطلـــب جهـــدا لاستخلاصه مثلما هو الحال بالنسبة للأساطير وتمثلات الخيال، بل ان الأفكار توجد على نحو صريح فى الدين. ويضرب هيجل على ذلك مـــثلا مـــن الديانات الفارسية والهندوسية، إذ أنها تتضمن أفكارا محددة، وهى فى جزء منها أفكار نظرية رفيعة وعميقة الغور، ولا تتطلب أى شرح.

وينـــبغى أن نضـــيف فى هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذى يشتمل علـــى أفكـــار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثلات، بل إن المفهوم

الأساسي الذى يقوم عليه الإسلام مفهوم تجريدى خالص، وهو التوحيد الإلهى، فمفهوم الألوهية الإسلامى يقف- بين سائر مفاهيم الألوهية التى تقدمها الديانات الأخرى- كأكثر المفاهيم إيغالا فى التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس، وأكثرها بعدا عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاوز ليس للحس فقط، إنما كمجاوز للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانا فى التجريد والتنزيه،مثل قوله تعالى :(ليس كمثله شيء)،وقوله: (ولم يكن له كفوا أحد)، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم :"كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك".

ولو كان هيجل تعمق فى مفهوم التوحيد الإسلامى من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعادا فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذى تجاهل فيه الإسلام فى "محاضرات فى فلسفة الدين "؛ حيث لم يذكره فى سياق التطور العام لأديان البشرية التى اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحو هامشى غير لائق به سنشير إليه لاحقا.

◈ تاريخ مجمل لفلسفة الدين في الغرب :

رغم أن كثيرا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين،سواء عند اليونان أو في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، فإن هذه المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثا منظما ونسقيا في فلسفة الدين وفق المعنى الذي ذكرناه لفلسفة الدين في بداية هذا الفصل.وإنما كانت هذه المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتا في بعض الأحيان ،أو نقدا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى.

ولذا فليس بصواب ما ذهب إليه ميخائيل أنوود من أن تاريخ فلسفة الدين يستهلها "ح. ل. فون موزهيم " (1694-1755م) اللاهوتي الألماني بكتابه "المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد"(عام 1737) الذى يشير إليه هيجل فى "وضعية الديانة المسيحية" . وطوره تلميذ "هردر"، والمستشرق الألمانى ح. ف. كلوكر،و ف. ل. جراف ستولبرج الذى كتب "تاريخ ديانة يسوع/ المسيح " (عام 1806-1818). ويعتقد أنوود أن "شلايرماخر" أعطى دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال فى كتابه "أحاديث عن الدين إلى محتقريه من المثقفين"

(1799م): " إنــنا لابــد أن نقلع عن الرغبة العابثة الباطلة التي تقول إنه لابد أن تكــون هناك ديانة واحدة فحسب"،"وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل"[10].

فهذا الرأي الذي طرحه أنوود غير دقيق؛لأن ما أشار إليه لا يعدو أن يكون كتابات لاهوتية ،وليست في فلسفة الدين بالمعنى الدقيق.

ومــن جهــة أخرى لا يعد ديفيد هيوم مؤسسا لفلسفة الدين،لأن أعماله وإن كانــت تتــناول بعــض جوانب فلسفة الدين،فإنها لا ترقى لكي تشكل عملا نسقيا متكاملا في فلسفة الدين.

ولــم يظهــر البحــث الفلســفي المــنظم والنســقي في الدين من حيث هو دين،كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، إلا على يد الفيلسوف الألماني كــنط في كتابه"الدين في حدود العقل وحده" (1793م)؛ الذي قدم فيه تفسيرا عقلانيا نقديــا للديــن بشــكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعــتقدات الدينــية والعلاقــة بيــن الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض،محكما المعايير العقلية وحدها.

أما مصطلح "فلسفة الدين" فلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر،حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل،ويرجع الفضل في هذا إلــى حــد كبــير إلــى الفيلســوف الألماني هيجل في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين"(المنشور سنة 1832 وما بعدها)،لكن هيجل ألقاه كمحاضرات على طلابه قبل ذلك سنة 1821م، وسنة 1824م، و سنة 1827م،وسنة 1831م وهي سنة وفاته.

ثــم تــناول شيلنج الفيلسوف الألماني فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في الوحي والأساطير"(سنة 1843م).

وكتب جون ستيوارت مل (المولود 1806-والمتوفى 1873) "ثلاث مقالات في الدين"ونشر بعد وفاته سنة 1874.

وفي سنة 1880 أصدر ج. كيرد "مدخل إلى فلسفة الدين".

وفي سنة 1882م ظهر كتاب لوتزه " فلسفة الدين" وهو كتاب صغير الحجم لكنه غني المضمون ،ومارس تأثيرا كبيرا على عدد من فلاسفة الدين في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانية ،مثل الهيجليين الجدد :بوزانكيت،ورويس.والفلاسفة الأقل تأثرا بهيجل مثل: بون ، ولاد .

وفي سنة 1887 أصدر بون "فلسفة الألوهية".

وفي 1888 صدر في مجلدين كتاب "دراسة للدين" لـمارتينو.

وفي العام نفسه صدر كتاب"فلسفة الدين" لفون هارتمان.

وفي 1893 صدر كتاب "تقييم الدين" لمؤلفه إ. كيرد.

وفي سنة 1894 صدر كتاب بالفور "أسس الاعتقاد".

ومع دخول القرن العشرين ، بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين ،سواء كنصوص فلسفية ،أو كدراسات بحثية عن إنتاج الفلاسفة.وسنشير إلى أهمها فيما يلي:

في سنة 1901 أصدر هوفدينج الفيلسوف الدينماركي "فلسفة للدين" ،رفض فيه الاعتقاد في شخصانية الله، كما رفض الاعتقاد في الخلود الشخصي.وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات عديدة،وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة 1906، وحقق شهرة كبيرة.

وألقى وليام جيمس في سنتي 1901-1902 عدة محاضرات نشرت بعنوان "تنوعات الخبرة الدينية"، عمل فيها على تسويغ الخبرة الدينية،وسعي لبث الثقة فيها كخبرة أصيلة، من منظور نفسي وفلسفي في آن واحد.

وكذلك ألقى وليام جيمس محاضرة في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي ييل وبراون بأمريكا،نشرت بعد ذلك تحت عنوان "إرادة الاعتقاد".

ونشر جوزيا رويس الفيلسوف الأمريكي "العالم والفرد" سنة1904،وكان قد كتبه سنتي (1899-1900)،ونظر فيه إلى الدين في ضوء مذهبه وهو المثالية المطلقة،الذي تأثر فيه بهيجل.وفي سنة 1913 نشر في مجلدين "مشكلة المسيحية".

وفـــي 1905، أصدر سنتايانا(1863-1963) "العقل في الدين"وهو الجزء الثالـــث مـــن كتاب "حياة العقل" الواقع في خمسة أجزاء.ويرى فيه أن الدين يقوم بـــدور مهم ذي قيمة أخلاقية في التقدم ،لكن من الخطأ إصراره على تشبيه الطبيعة بالإنسان،وهو يقصد اليهودية والمسيحية بشكل خاص. لكن الدين ليس خرافة،وهو كذلـــك ليس عقلانيا،ومن غير الصواب تفسيره بطريقة تجعله متفقا مع العلم.فالدين في منطقة وسط بين الخيال من جهة والحقيقة من جهة أخرى.

وفي السنة نفسها أصدر ج. ت. لاد كتاب "فلسفة الدين".

وشـــهد عـــام 1912 صـــدور كـــتاب و. إ. هوكنج "معنى الله في الخبرات الدينية"، الذي قدم فيه فلسفة مثالية للدين من منطلقات تجريبية.وهو العام نفسه الذي صـــدر فيه كتاب مهم في مجال معرفي آخر هو علم الاجتماع الديني، وهو كتاب دوركايم "الصور الأولية للحياة الدينية" ،وترك هذا الكتاب أثرا لاحقا ليس فقط في ميدان علم الاجتماع ولكن كذلك في ميدان فلسفة الدين.

وفـــي 1917 نشر رودلف أوتو كتابه" فكرة المقدس (أو المحرم)".وقد حقق هذا الكتاب نجاحا كبيرا.

وأصدر ج. ب. برات "الوعي الديني"1920 .

وكتـــب جويـــس وأصدر كتاب" مبادئ اللاهوت الطبيعي" 1923.وتتبع فيه التراث الاسكولائي (=المدرسي) لعلماء اللاهوت المسيحي في دراسة الدين. وهو أقرب إلى اللاهوت منه إلى فلسفة الدين.

وفي العام نفسه نشر س. أ. بينيت "دراسة فلسفية للتصوف".

وكتب وأصدر وايتهد " الدين في تكونه" سنة 1926.

وكتب تينانت "اللاهوت الفلسفي" في مجلدين ،1928-1930.

وكتـــب روزنـــبرج مـــن وجهة الشيوعية القومية كتاب " أسطورة القرن العشرين"1930، عالج فيه الدين على أنه أسطورة، تم تجاوزها في القرن العشرين بأسطورة أخرى، هي أسطورة الدم والعرق.

ثم قدم كنودسون "نظرية الله" 1930.ثم "نظرية الخلاص" 1933.

ومن أهم الإسهامات كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون"منبعا الأخلاق والدين"1932.

وقدم كالفرتون من وجهة نظر ماركسية عدائية للدين كتاب"زوال الآلهة" 1934 ،يتحدث فيه عن الدين كأداة للرأسمالية.

وناقش إير المعرفة الدينية :وتسأل :هل المعرفة الدينية أمر ممكن في كتابه "اللغة والصدق والمنطق" الصادر سنة 1936.

وفي 1939 أصدر ج. إس. بيكسلر "دين من أجل العقول الحرة".

وفي العام نفسه أصدر عالم النفس الشهير يونج "علم النفس والدين"،وفي 1948 أصدر "رموز الروح"،وكلاهما ترك أثرا كبيرا في فلسفة الدين ،مع أنهما مكتوبين من منظور علم النفس.

كما أصدر اريك فروم" التحليل النفسي والدين" عام 1950.وله تأثير ملحوظ كذلك في فلسفة الدين.

ثم تتابعت الأعمال في فلسفة الدين،ومعظمها لم يخرج عن الاتجاهات التي أرستها المؤلفات السابقة، لكن حدث ثمة توجه جديد في مرحلة ما بعد الحداثة،وهي المرحلة التي جمع قاسما من نصوصها وكتاباتها جراهام وارد في كتابه"إله ما بعد الحداثة"1997م،مثل ما كتبه جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي التفكيكي .

وتوجد أعمال أخرى لم نشر إليها في هذا المجمل التاريخي،لكونها تنتمي إلى علم اللاهوت أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدين ، مثل أعمال كارل بارت المتوفي 1968،الذي أسس ما أُطلق عليه" لاهوت الأزمة"، ثم "لاهوت الوجود".

الحواشى

(1) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone,pp.100-2.

(2) Idem.

(3) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. على عبد الواحد وافى. القاهرة، دار نهضة مصر، 979 1، ج 2 ص 516. ويظل كلام ابن خلدون صحيحا فى هذه النقطة بصرف النظر عن مقصده من كلمة العرب: العرب البدو أم العرب كلهم. فهذا التحليل ينطبق على الجميع. قارن د. طه حسين "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، ومحمد عبد الله عنان "ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى"، وساطع الحصرى "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، ص 1 5 1- 168، وتعليق د. على عبد الواحد وافى رقم 359 على المقدمة، ج2 ، ص 469- 471.

(4) Kant, The Conflict of the Faculties, tr., M. J. Gregor , New York, pp. 39 ff.

(5) د.حسن حنفى، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988، ص 349.

(6) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 78-9.

(7) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, tr., E. S. Haldane and F. H. Simon , London, 1952.1, pp.72.

(8) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp.485 ff..

(9) قارن:هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية،ترجمة د.إمام عبد الفتاح،بيروت،دار التنوير،1983، ج1 ، ص 47 وما بعدها.

(10) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د.إمام عبد الفتاح، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.ص 328-329.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

الألوهية فى الأديان



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

الألوهية في الأديان



الله هو الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية.وتصور الألوهية يختلف في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد ،وعن أديان التوحيد،بل أن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة،وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعا لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين.

ولكن من زاوية أخرى فثمة اتفاق بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجود قوة عاقلة غير مرئية فى العالم، لكنها تختلف فى طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف فى صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التى تحكم أفعالها[1].

ومع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث أن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هى الشعور بالضعف، وإلحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولايزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل.

ويرى هيوم أن مخزون الإنسان النفسى الذى أصبح متأثرا بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر.

وهذا تفسير قاصر من هيوم؛لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كانت ولا تزال هما إنسانيا، وقد دفع هذا بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية بأنه نظرا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد فى الوعى البشرى، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية. ومع كونها لامتناهية إلا أنها لاتزال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشرى يسقط علــى الإلــه صفات بشرية مع مدها وتعظيمها الى مالا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعــنى كائــنا لا نهائى العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صــفات الكمــال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنسانى غير المتعين فى الواقع البشــرى وإن كــان متعينا فى الوعى الإنسانى كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكــامل مــاهى إلا امــتداد للصفات الانسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحــيم، لكن هذه الصفات متناهية فى الحالة الإنسانية، أما فى الحالة الإلهية التى يتصورها الإنسان فهى لا متناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنســان لهــا بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة لفعل الخيال الذى يوسع من مدى صفات الإنسان لكى تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله[2].

ولا شــك أن تحلــيل هــيوم لا يصــلح لتفسير جميع العقائد ككل،وتقف صــلاحيته عــند تفسير عقائد المشبهة، لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التي تثبــت الأســماء الإلهــية لكــنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشــرية، ﴿ لَــيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ﴾ ،﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾، " مهما خطر علــى بــالك فــالله بخــلاف ذلــك"... كمــا لا يصلح تحليل هيوم لتفسير العقائد المجردة،التــي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصا على تميزها، مثلما تفعل الديانة البرهمانية والشيعة الإسماعيلية،وبعض الفلاسفة .

1- أديان الشرك:

يكمــن المنــبع الحقيقى للشعور الدينى القائم على الشرك، فى مشاعر القلق والخوف والأمل التى كانت تسيطر على الإنسان البدائى، يقول هيوم: " ينشأ الدين الــبدائى للنوع الإنسانى من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التى يضــمرها الإنســان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة"[3]، فلم يكن الإنسان الــبدائى يملــك مــن الوعى ما يجعله يفكر نظريا فى الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولا بالتفسير العقلى لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التى تكمن وراءها،

فضـــلا عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة افتراض أن وراءها علة واحدة هـــي الله الواحـــد. ولذا يستنتج هيوم أن :"أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير فى أعمـــال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التى تحرك العقل الإنساني"(4)..

فتقلب أحداث الحياة بين صحة ومرض، وبين نجاح وفشل، وبين انتصار وهـــزيمة، وبيـــن ســـعادة وتعاسة، وبين حظ موات وحظ معاكس؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الـــزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان فى حالة من القلق الدائم والخوف والأمل المستمرين، ونتج عن هذه الحالة أن عـــزا الإنســـان كـــل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية عاقلـــة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونسب الإنسان لـــتلك القـــوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، " فجونو يتوســـل إلـــيها فـــى الزواج، ولوسينا فى الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومـــارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والـــتاجر يسلم بسلطة عطارد . ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما؟ ولا شئ ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث فى الحياة بدون أن يكون متوقفا على صلوات خصوصية أو شكر" (5).

وقد قاس الإنسان الأول طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التى تتغير من خـــير إلى شر، ومن شر إلى خير. أى أن الإنسان الأول لم يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولم يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما فسرها بنوع من الإسقاط، إذ أعطى لها صفاته، وأسقط عليها رغباته، وظن أن كل ظاهرة وراءها إله.

ولمـــا كان الإنسان يستشعر الخوف من تلك الآلهة، فقد حاول أن يسترضيها مـــثلما يسترضى إنسان إنسانا آخر ذا جاه أو منصب. ومن هنا يرفض هيوم رأى فونتنـــيل وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد فى تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعـــية ومحاولة اكتشاف العلل التى تحركها، ويؤكد هيوم فى المقابل أن تحليل الطبـــيعة النفســـية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتما بمسألة

التفسير النظرى لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتما بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله، وهذا الخوف هو الذى جعل خياله يجسد قوى الطبيعة تجسيدات شخصية على شكل آلهة، لكنها آلهة لها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، ومن ثم يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة فى اجتذاب خيرها واتقاء غضبها.

ويناسب هذا الدين التعددى الوثنى إنسانا لا يزال فى طور البربرية، وحالته العامة حالة ضعف، وتتسم عقليته بفضولية هزيلة، وتسيطر عليه إلحاحية الحاجة لحفظ البقاء مثلما تسيطر على الطفل المذعور. إنه يملؤه القلق أو يحركه الخوف، ويستهويه الأمل فى المستقبل، ويستثير ذلك كله خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة. ولما كان يتخيلها على شاكلة الإنسان الذى له قوى عظيمة، فإنه كان يعتقد أن الأضاحى والقرابين والنذور يمكن أن ترضيها. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنا سعيدا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

ولم يكن البدائى المشرك يتصور تلك "الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم"[6]، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولا بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التى تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى فى ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر فى المسألة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم فى هذا الرأى؛ لأن أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلا على أن حفريات العصر الحجرى القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم.مما يعني أن الإنسان كان مشغولا بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التى ينسبها البدائى للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؟ يقول: "من يتأمل الأمر بدقة- على أية حال- سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعا من جن أو جنيات صغيرة ..."[7].

ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق؟ حيث إن لهـا إيجابـياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات فى أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفى فى حالة الوفاق التى يكون عليها الوثـنى مـع الطبـيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدى، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيرا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك فى كونه دينا إيجابيا مع كونه متسامحا.

2- أديان التسلسل الهرمي للآلهة:

و هـي الأديـان التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر،فهي أديان مشركة تميل إلى التوحيد.مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلها أكبر هو رب الأرباب،وهو زيوس.

عندما يغيب دين الوحي فإن العوامل السياسية والظروف الاجتماعية تفعل فعلها في تصور الناس للألوهية؛ولذا نجد أن الشرك فى الدين بما ينطوى عليه من الإيمـان بوجـود آلهـة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية، يلائم سياسيا تعدد القبائل والجماعـات الإنسـانية. ويـتطور الدين – عند غياب الدين الموحى به – تطورا موازيا للتطور السياسي.ومن هنا فإن التعدد إذا كان يناسب التعدد القبلى السياسى، فـإن هـذا التعدد إذا تحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلـبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانـية فى البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنمـا كانـت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمى التراتبى فى الآلهة؟ فآلهة القبائل الخاضـعة أصبحت فى رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة فى الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة اصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثلما أصبحت تلك القبيلة هى كبيرة القبائل ورأسها.

3 -أديان التوحيد:

عندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصـرة خلوصـا يهيـئ لها نفوذا شاملا على المستوى الاجتماعي والسياسي

والثقافـــي... عــند ذلــك ينبثق التوحيد فى العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن "أصل التوحيد من الشرك "[8].

هــذا هــو رأي هــيوم، وهو لا يصح إلا في بعض الحالات التاريخية التي تفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فــيها الســيطرة تــتم لقبيلة ما لكنها لا تمحو آلهة القبائل الخاضعة،ومن ثم تستمر التعددية،مثلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهــناك حـــالات تعـــارض مـــا ذهـــب إليه هيوم ؛حيث يكون التوحيد هو الـــبداية،أما الشـــرك والـــتعدد فـــيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ويذهب شارل رنوفييه (1815 – 1903)[9]، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأثـــير صديقه لوى مينار ، مؤلف " أحلام وثنى متصوف"، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري ، نظير مذهب اليهود في التوحيد"[10].

فمذهب اليهود في التوحيد خاص بقوم معينين هم اليهود،لأن اليهود يعتقدون أن ديـــنهم مقصـــور علـــيهم ومحصور في قومهم ،ومن هنا فهو ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

وربمـــا ظـــن رنوفيـــيه –تحت تأثير مينار– أن أي مذهب توحيدي لابد أن يكون قوميا وحصريا؛لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولـــو كـــان اطلـــع علـــى الإسلام لتبين له أنه دين توحيدي عالمي لكل القوميات والأجـــناس، ولـــيس ديـــنا قومـــيا يخص قوما دون سائر الأقوام،كما أنه ليس دينا محصـــورا أو مقصـــورا على أمة دون أمة؛فأي شخص يمكنه أن يعتنق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية ، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

وفـــيما يلي بيان لتصور الألوهية في أديان التوحيد الرئيسية من وجهة نظر فلسفة الدين:

أ) اليهودية:

تؤمن اليهودية بالله بوصفه حاكما زمنيا للشعب المختار الذى هو شعب اليهود، دونا عن سائر الشعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسهم أسيادا للعالم الذى لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمنى هذا رب الشعب اليهودى وحده، لأنه اختاره ليكون له إلها يؤثره بفضله وحبه، أما باقى شعوب الأرض فهى خارجة عن ملكوت الله، وهى تدخل فى نطاق سيطرة الملائكة والأرواح. ثم إن هذا الإله لا يطلب- رغم الوصايا العشر- بإصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهرى بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور دينى، " لأن الإله الذى يرغب فقط فى طاعة الأوامر التى لا تحسن مطلقا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو فى الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخلاقى الذى نحتاج لتصوره من أجل الدين"[11].

وفضلا عن هذا، فإنهم إذا اعتقدوا أن الإله اليهودى "يهوه" إله خاص بهم، لم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعا من أن يكون خاصا بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفتقر لمفهوم "رب العالمين "، ومن ثم فهى تقف على مسافة لا نهائية من التصور الدينى كما يفهمه كنط، لأنها لم تقم الكنيسة الكلية فى زمانها، ولم تلب أي شرط من شروطها، حيث أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم "شعبا خاصا تم اختياره من قبل الله "[12].

فلا يوجد في اليهودية إيمان بالله بوصفه كائنا أخلاقيا ومنبعا للضمير الإنساني، وحريصا على إصلاح النية الأخلاقية للبشر، و ربا للناس أجمعين.

هذا هو حكم كنط على الألوهية في اليهودية.وهو حكم يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية الموسوية، لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا الحكم، ولاسيما إذا وضعنا فى حسباننا الرواية القرآنية التى تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذى لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم

الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تنظر إلى الألوهية نظرة توحيدية تنزيهية ، فإن الشعب الإسرائيلى بماديته ودنيويته هو الذى حولها إلى نظرة سياسية مغلقة وعنصرية. ولعل غياب البعد التاريخي عن الفكر الكنطي هو المسئول عن عدم تمييزه بين الاثنين.

ب) المسيحية:

إن المســيح المثالــي بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ليس له وجود تاريخى فــي رأي كنط ، بل اتخذ مكانه بين الناس على نحو غير مفهوم، ويجب الإيمان به مــن وجهة نظر العقل العملى المحض، كواقعة موضوعية فى العقل الإنسانى(13). دون الاعــتقاد فى واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت فى الناسوت، أو تجســد ونــزول ابن الله بمعنى حقيقى إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعــية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات، وإذا كان كنط يستبقي أسماء تلك العقــائد الــتى لهــا معنى حقيقى فى المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معانى عقلية محضــاً، ويعتــبرها مجــرد رمــوز ذات دلالة أخلاقية فحسب، واستبعد منها أى مضــمون مجــاوز للعقــل وحدوده كما تشكلت فى نقد العقل المحض ونقد العقل العملى ونقد ملكة الحكم.

وقــد انتقد كنط القول بألوهية المسيح ،وأعاد تفسيرها وتأويلها. وحتى نتبين بعد الشقة بين تصورات كنط للمسيحية المؤولة عقلانيا وبين المسيحية المتحققة فى التاريخ، فلنقدم تصورات كنط لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى.

وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد فى المسيحية، وهى تجسد الإلهى فى الإنسانى، حيث يرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنسانا- إلها، يحــبط قيام الأخلاقية،أي يوجد نوعا من اليأس في إمكانية تحقيق الأخلاق المثلى؛ لأنــه من غير المنطقى أن نطلب من الإنسان الطبيعى أن يحتذي حذو إنسان آخر يتمــتع بموهــبة إلهية تعمل كطبيعة مؤازرة له، لأنه بإمكان الإنسان الطبيعي أن يحــتج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتى تكفل لــه أن يضحى راضيا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحى بنفسه فى سبيل ذلك

الملكــوت الغائب ؛ ومن ثم فان المسيح العقيدى يتحول من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها.

فشخصـــيته إذ تعترضها صعوبات جمة على الصعيد النظرى- مثل عملية الــولادة بدون جنس وحلول الإلهى فى الإنسانى- تصبح من الوجهة العملية عقبة أمام تطوير ديانة أخلاقية.

ورسالة الإنجيل القائلة بأن الله قد جدد الحوار مع الإنسان من خلال المسيح وفى المسيح، تحول دون النظر إلى المسيح بمثابة إنسان كامل أخلاقيا ومناقبيا. إن طاقته الإلهية تخلصه من الثقل الإنسانى، وانتصاره هو الغلبة الرخيصة فى معركة مــزيفة . وكون طبيعة هذا المسيح العقيدى فائقة وخارقة للطبيعة البشرية - يجعل من المحال كلية اقتراف هذا المسيح لأى خطيئة.

وهكذا فإن مسافة ابتعاده عن الإنسان الطبيعى سوف تكون كبيرة على نحو لا ينتهى، بحيث إن مثل هذا الشخص الإلهى لا يمكن اعتباره بعد الآن بمثابة قدوة للإنسان الطبيعى.

إذن فعقـــيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية مـــن الناحـــية الأخلاقية، الأمر الذى يحتم إعطاءها معنى عقليا يتيح لها مشروعية أخلاقـــية، ويفـــتح أمامهـــا سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقى، وهذا المعنى هو نوع من الإيمان العملى بابن الله على نحو مجازي بوصفه فكرة الكمال الأخلاقـــى فى الله منذ الأزل، دون أى تصديق بحدوث تجسد تاريخى لها، واعتبار المسيح التاريخى جامعا للإلهى والإنساني يعد تعجيزا للإنسان الطبيعى عن البلوغ العملى للمثل الأخلاقى [14].

أمـــا التثليث فيعنى فى المسيحية التاريخية أن الله واحد وفى الوقت نفسه هو ثلاثـــة أقانـــيم متساوية فى الجوهر[15]: الآب، والابن، والروح القدس. فالآب هو الـــذى خلـــق العالم بواسطة الابن[16]، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القـــدس هو الذى يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معا فى جميع الأعمـــال الإلهـــية على السواء. ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح فى

العهـد القديـم كما تظهر فى العهد الجديد. وقد أشير إلى التثليث فى التكوين[17] حيث ذكر"الله "و"روح الله " الخ [18]، والحكمة الإلهية المتجلية فى الأمثال[19] تقابل الكلمـة فى يوحنا[20]. وهى تشير إلى الأقنوم الثانى فى اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم على حدة.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد فى الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صـاغها واخـترعها واسـتعملها هـو ترتليان فى القرن الثانى للميلاد. ثم ظهر سـبيليوس (الذى تعتبره المسيحية السائدة مبتدعا) فى منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسـر العقـيدة بالقول: "إن التثليث ليس أمرا حقيقيا فى الله لكنه مجرد إعلان خـارجى، فهـو حادث مؤقت وليس أبديا"، ثم ظهر آريوس (الذى هو أيضا مبتدع مـن وجهـة نظر المسيحية السائدة) ونادى بأن الآب وحده هو الأزلى بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء اثناسيوس الذى رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التى قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام 325 م، ومـن بعدها أصبحت هى العقيدة السائدة، وهى المشار إليها أعلاه، والتى تؤمـن بالـثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية فى طبيعة الله. ولقـد تبلورت هذه العقيدة الاثناسيوسية على يد أوغسطين فى القرن الخامس، وصارت هى عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن[21].

والتساؤل الآن: كيف فسر كنط فلسفيا هذه العقيدة؟

إنـه يرى أنها غير ذات فائدة أخلاقية، لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أى مردود عملى فى الحياة الأخلاقية.

ولا يـرفض كـنط فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها تجاوز العقل، ولا يوجـد علـيها برهان عقلي، بل لأنه لايوجد عليها كذلك برهان عملى، فلا العقل النظرى المحض ولا العقل العملى المحض بقادر على تبريرها[22].

ونظرا لأن كنط يذهب إلى أن الأساس فى الدين هو العمل، إذ ليست عقائد الديـن هى ما يجب الاعتقاد به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي،

فإنـــه يعتـــبر أن العقـــيدة التى لا ينشأ عنها عمل أخلاقي لا تمثل ركنا من أركان الدين.

هـــل يمكـــن بعد هذا أن نعتبر كنط فيلسوفا يؤمن بالمسيحية التاريخية، وأنه على حد تعبير جوته ابتغى إغراء المسيحيين بتقبيل ثناياه؟!

إن كنط لأبعد من ذلك بعدا كبيرا.

وإذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر من فلاسفة الدين،وهو هيجل ، نجد لديه تصور فلسفي مختلف للألوهية في المسيحية؛ حيث يحلل عقيدتها في الآب والابن والروح القدس على النحو الآتي:

◈ مملكة الآب :

هى إشارة للأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهى الفكرة فى ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله فى ذاته ولذاته [23]. وهى تـــنص على أن الله هو الروح العينى، والروح العينى له مراحل ثلاث تتوازى مع مـــراحل الفكـــرة الشـــاملة، التى هى عبارة عن الكلى، ثم الجزئى الذى يخرج من الكلى، ثم الفردى الذى يمثل عودة الجزئى إلى الكلى واتحاده معه.

ويقـــابل المـــراحل الـــثلاث للفكرة الشاملة فى العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هى:

1- الله فى ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (= مملكة الآب).
2- ثـــم خلـــق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئى الذى خرج من الكلى (= مملكة الابن).
3- وأخـــيرا الكنيســـة (= مملكة الروح) التى هى ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الكلى والتصالح معه فى الفردى.

وهكذا.. كما أن للفكرة الشاملة أبعادا ثلاثة، هى الكلى، والجزئى، والفردى، فإن لله أبعادا ثلاثة هى: الآب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحـــالات ثلاث، ومع ذلك تظل هى هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر – كما يشـــير ستيس–عن الفكرة فى مجموعها– فكذلك عقيدة الثالوث، لان الله مع أنه ذو

أقانـــيم ثلاثة فانه يظل واحدا غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءا من الله أو جانبا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملا متكاملا.

والله مـــن حيـــث هـــو آب يعتبر مجردا وكليا، يعتبر خالق العالم، والتجلى الأزلى، هو هذا، هذا الفعل، هذا هو مفهومه، تحديده- تعيينه[24].

ومـــن ثم فهو بوصفه المبدأ الأساسى للوجود، وبوصفه فعلا خلاقا، لابد أن يتموضـــع، أى لابـــد أن يخرج منه العالم، مثلما يخرج الجزئى من الكلى فى علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية بواسطة استخدام التشبيه القائل بخلق العالم.
ويرفض هيجل ثنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالى الله ومفارقته للعالم.

ومـــن ثـــم فإنه حين يتحدث عن الله بدون العالم فإنما يقوم بعملية تجريد للفكر المحـــض ؛ لأن الله عـــنده لـــيس الله بدون العالم. وهذا ليس مقررا فقط فى " محاضـــرات فى فلسفة الدين"، وإنما كذلك فى " موسوعة العلوم الفلسفية " التى تؤكـــد فى فقراتها الأخيرة أن المنطق والطبيعة والروح ليسوا لحظات متباينة منفصـــلة، وإنما وحدة واحدة، لحظات كل جمعى جدلى واحد،. وهذا ما عبرت عـــنه المسيحية فى عقيدتها ا لأساسية (ا لآب، والابن، والروح القدس.. إله وا حد) . (انظر: موسوعة العلوم الفلسفية ، فقرة 565-567).

على هذا النحو يحل هيجل أول شفرة من شفرات العقيدة المسيحية الملغزة؛ حيـــث قـــابل وناظـــر أول أقنوم من الأقانيم وهو الآب مع أول لحظة من لحظات الفكـــرة الشـــاملة وهـــى لحظة الكلى أو الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد كشف الأساس العقلى المنطقى من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثة، ومن هـــنا نفهـــم سبب مهاجمة هيجل للتيار العقلانى الآخر المضاد للمسيحية فى عصر التـــنوير، والذى يرى أن عقيدة التثليث تناقض العقل ومبدأه الأصيل عن عدم هوية الأضداد، بينما يرى هيجل معقولية العقيدة المسيحية لان العقل عنده يقوم على مبدأ هوية الأضداد كما اتضح من علم المنطقى الجدلى، فى حين أن مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذى يستند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون للتثليـــث إنمـــا هـــى مـــبادئ الفهم المتناهى فحسب وليست مبادئ العقل فى كليته الشـــاملة، طـــبعا من وجهة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركة التنوير أن مبدأ

الهويـة والمـبادئ المشـتقة مـنه هى مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ للفهم المتناهى فحسب. ومن ثم فهى ترفض المعتقد المسيحى، بل تستاء من محاولة مثل محاولة هيجل .

◈ مملكة الابن :

لمـا كـان الآب لا يمكن أن يعرف إلا بوصفه المبدع الأزلى؛ لأن الروح المطلـق فـى أساسـه فعل إبداعى، فإن من الضرورى أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر فى الطبيعة وفى الر ح المحدود.

فـالآب هـو ذاته، وهو ضا غيره، هو كائن لذاته، وهو الذى يصنع لنفسه موضوعه..

وتتمثل الضرورة المنطقية التى تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى الغير، فى أن مـن طبـيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهى بحكم جوهرها مبدأ فـاعل، فاعليـتها تعـبر عن نفسها فى الظهور والتجلى، بحكم تضمنها لتناقضات داخلـية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها؛ ولذا فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

وهـذا يشـكل مملكة الابن فى أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجـزء منه،لكن هذا الخلق ليس زمانيا، وإنما هو تطور منطقى داخل الروح ذاته، أى أنـه لـيس خلقا بالمعنى الحرفى المفهوم من الكتاب المقدس، وقصة الخلق فى سفر التكوين هى تمثيل وتشبيه لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل .

وخروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسان) عن الله، يعبر عن أن الله هـو نفسه، وهو أيضا غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكـنه مـن جهة أخرى متضمن لطبيعة إلهية، لأن الله خلقه على صورته، أى أنه مخلـوق خالق. إذن فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة هى لحظة خروج الجزئى مـن الكلى بلغة المنطق الهيجلى، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسيحى، وهـى لغة مستخدمة أيضا عند هيجل، وهى أيضا لحظة التجسد والظهور، لحظة الانشـقاق، لحظـة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود.. بشرط أن نفهم هذا

الخلــق بمعنى منطقى، أى يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلا فى الزمان، أى ليس حدثا تاريخيا[25].

ويدافــع هيجل عن مسلمة من المسلمات التى يصادر عليها الوعى الدينى المسيحى الذى يعتقد بأن الله ذاته صار بشرا، جسدا، وتجلى كإنسان فرد[26]، بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسى فى شكل فرد إنسانى وجد وجودا فعليا. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشف لكل إنسان أن تصــالحه الفردى مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرا لأن الوحدة- من حيث هى مصالحة روحية بين آناء متعارضة- ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن الصيرورة التى بفضلها يغدو الوعى روحا حقــا لا بــد أن تــتم فــى داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنســان الفرد الذى يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصــر علــى الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كــروح واقعى- إن يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتا متعينة، وجود فردى- فإنه فى الواقــع، وفــى قلــب طائفة المؤمنين المنتمى إليها، هو الله والروح من حيث هو جوهر[27].

ولا يــتجلى تصــالح الذاتية الفردية والله فى صورة تساوق مباشر، بل فى صــورة تســاوق يــتحقق بعــد المرور بآلام لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

ويشــكل المتناهى واللامتناهى هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكــون فكــرة عن العمق الحقيقى للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جســامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول- حسب هيجل- أن كل ألوان الحــدة والنشاز الكامنة فى الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هى من طبيعة الــروح ذاتهــا. وتؤلــف سيرورة الروح- منظورا إليها فى ذاتها ولذاتها- ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذى لابد أن يدور فى كل وعى فردى[28].

وبمـــا أن تحقــق الـــروح فـــي الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيســـي، فـــإن ذلـــك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردي، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه- رغم هذه النقلة الفردية - على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلي. إن منعطف حياة الله هذه هـــو ذلـــك الـــذي يخسر فيه وجوده الفردي ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعيـــن. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلـــة الـــروح ونكـــال الموت. ويتكشف التظاهر الخارجي والجسدي والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد- من خلال الآلام والأوجاع- موقف نفي، لكـــي يتمكـــن مـــن التسامي إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسي وبالفـــردية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة في مدارج الســـمو والقداســـة بحكـــم أن الله ذاتـــه هو الذي يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التي هي كذلك موضوع نفي[29].

ولقـــد عـــبر الوعـــي الديني المسيحي عن وحدة الإلهي والإنساني في شكل حـــدث تاريخي هو التجسد، تجسد الله في صورة بشرية، ويعني هذا عند هيجل أن الماهـــية الإلهـــية قـــد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين[30]، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيا مطلقا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم فإن هيجل يرى في موت الإله في العقـــيدة المسيحية بعثا حقيقيا للروح، لأن موت الإله ليس نفيا له وإنما نفي للوجود المتعيـــن الـــذي تظاهـــر فـــيه، ثم تحوله إلى روح كلي تعيش في صميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفي دائم للوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه ما هو إلا هـــذه العملـــية الـــتي تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطـــن دون أي تعال أو مفارقة. وهذا وإن يقتضي الشعور بألم الشقاء إلا أنه في الوقـــت نفســـه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلي، وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التي يـــرتقي بهـــا المتـــناهي إلى اللامتناهي، والجزئي إلى الكلي. أي أن الوعي الشقي لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود الكلي، وموته فـــيه. وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلي، لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا

بالمتـــناهى، والمطلـــق لا يضع ذاته إلا بأن ينفى هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفى مرة أخرى[31].

علـــى هذا النحو نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله فـــى المسيحية- نجد أنفسنا فى صميم الحدس الهيجلى، أى نفى النفى، نفى المطلق لذاتـــه ثـــم نفيه لهذا النفى؛ فالمصالحة بين اللامتناهى والمتناهى لا تحدث إلا بأن يأخذ اللامتناهى شكل المتناهى، بل يأخذ كل جوانب تناهيه، أى يأخذ الإلهى شرط الإنســـانى، ويمـــر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فمـــوت الله هـــو تعبـــير عن لحظة النفى بوصفها لحظة ضرورية فى حياة الـــروح عـــند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالـــة انتقالـــية، فـــى الطبـــيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصـــهار الإنسانى والإلهى، الكلى والذاتية الظاهرية. ولذا فإن هذا الموت لابد أن يمـــوت، وذلك هو شرط البعث الحقيقى للروح. والموت لحظة فى الطبيعة الإلهية، بـــل كل جوانب التناهى مثل المحدودية، والغيرية، والضعف، ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها كلحظات فى الإنسان لا تقف كحجر عثرة أمام الاتحاد مع الله، يقول هيجل:

" الله نفســـه قد مات "كما قيل فى نشيد للوثر. على هذا النحو تم التعبيرعن وعـــى أن الإنسانى، المحدودية، الآخرية، الضعف، النفى، هى ذاتها لحظة للإلهى، وأن هـــذا كلـــه موجود فى الله. إن المحدودية، النفى، الغيرية (أو الآخرية)، ليست خارج الله، إن الغيرية ليست عقبة للوحدة مع الله. الغيرية، النفى، معروف بوصفه لحظة للطبيعة الإلهية ذاتها. هذا يتضمن الفكرة الأسمى للروح "[32].

وينظر هيجل إلى موت الله في العقيدة المسيحية باعتباره مؤشرا على الحب الأعظم، الذى يمثل وحدة الإلهى والإنسانى، لأن الحب الحقيقى هو تنازل الشخص عـــن ذاتـــه من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحقيق للحب المطلق، لأن اللامتناهى تنازل عن لاتناهيه، وعانى من كل جانب تناهى المتناهى، لكن المتناهى

نفســـه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفى هذا إدراك وتحقـــيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله- الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليل على أن الله ليس خالقا فحسب، وإنما هو محبة أيضا.

ويـــرفض الوعى الدينى التنزيهى هذا التصور الذي يقدمه هيجل لطبيعة المصـــالحة بيـــن الإلهي والإنساني، إذ إنه ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التى تقتضى موت إلهه، حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن فى ذلك ردة إلى مرحلة الأديـــان البدائـــية فـــى مصر وسوريا والتى كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنســـبة لله علـــى نحـــو مـــا تجلى فى عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس الســـورية، فالإلـــه يتضـــمن هنا سلبه، أى أنه يموت! فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، فى أجيالها الأولى، ما هى إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهـــوم الإله اليهودى، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإلـــه عـــند الإيجبيين والأسيانيين، فى شخصية المسيح المثالية، وإذا كان يهوه هو التعبـــير المباشر، القريب، عن الإله- الأب، فإن الآلهة التى تعذبت من أجل إنقاذ الإنســـانية ســـواء كانـــت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذى يعانى الموت من أجل إنقاذ الإنسانية[33].

◈ مملكة الروح :

مملكـــة الروح هى الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة[34]. فإذا كـــان العنصـــر الأول هـــو الآب، هو الفكرة بالنسبة إلى ذاتها فى كليتها المجردة، وانحصارها الذاتى، الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولى، نحو الآخرية.. وكان العنصـــر الثانى هو الابن، هو الجزئية، هو الفكرة فى ظهورها، فى تخارجها إلى حـــد أن يـــتحول الظهور الخارجى عائدا إلى اللحظة الأولى ويعرف كفكرة إلهية، كهويـــة بيـــن الإلهى والإنسانى.. إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعى بالله بوصفه روحا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها فى الجماعة[35].

واللحظـــة الأولـــى فى العنصر الثالث هو الأصل المباشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس[36] (على الجماعة).

وفى هذا تأكيد واضح من هيجل على ما جاءفى "أعمال الرسل " من أن الــروح القــدس قد تدفقت- بعد رفع المسيح- على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيســة، إتماما لوعد المسيح بإرسال المعين الذى ينوب عنه.. قال المسيح مخاطبا الرســل: " إن يوحــنا عمد الناس بالماء، أما أنتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القــدس،.. وحيــنما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لى شهودا فى أورشــليم واليهودية كلها، وفى السامرة، وإلى أقاصي الأرض"[37]. ولقد تحقق هذا الوعــد، حيــث كان- كما جاء فى" أعمال الرسل "- : " الإخوة مجتمعين معا فى مكــان واحــد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح عاصفة. فملأ البيت الــذى كــانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلأوا جميعا من الروح القدس"[38].

ويعــنى انــتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة فى الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غـيبة عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هى هذه الحقيقة، وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. وإذا كــان المســيح يمــثل لحظــة المصــالحة بين اللامتناهى والمتناهى، بين الإلهى والإنســانى، فإن الجماعة هى المعبرة عن هذه المصالحة فى التاريخ، حيث انتقل إلــيها فعــل المصــالحة واســتبطنته، أى أن حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها، وأصــبحت الجماعة هى المسيح الكلى، إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة بالــزمان والمكــان إلى حضرة روحية فى صميم الجماعة، ومن ثم غدت الجماعة هــى الحاملة للروح القدس، " الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله. وإذا كانت مملكــة الآب هــى الفكــرة المنطقية، أو هى الله قبل أن يخلق العالم، فى حين أن مملكــة الابــن هى الفكرة فى الآخر، أى هى الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهى لحظة الفردية، هى وحدة اللحظتين السابقتين، لأن الكنيسة هى مــن ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودا فعليا فى العالم، فهى مملكة الله على الأرض" [39].

ج) الإسلام

التوحيد الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا ؛فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هـو محصـور في أمة دون أمة.فالله في الإسلام (رب العالمين) ...(رب الناس .ملـك الناس .إله الناس). ومن ثم فالتوحيد الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا ،بل هـو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القـرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم ، سـواء كـانوا مؤمنين أو كافرين،مطيعين أو عصاة.وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم.

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده،وهو الباقي الذي لا نهاية لوجوده[40].

والأدلة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم،منها قول الله تعالى :

(الله الـذي رفـع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشـمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقـنون وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفي الأرض قطـع متجاورات وجنات وأعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)[41].

وقـال تعـالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون أم عندهم خزائن ربك أم هم المسيطرون)[42].

وهـو الموجـود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛لقوله تعالى:

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)[43].

(قــل أئـــنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كـــرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم)[44].

فهـــو الغنـــي بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداء ودواما إليه[45]؛ لقوله تعالى:

(يـــا أيهـــا الـــناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز)[46].

(ل أغـــير. الله أتخـــذ ولـــيا فاطـــر الســـموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم)[47].

يقـــول تعـــالى:(قـــل إنمـــا يوحـــى إلـــي أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مســـلمون)[48]، ففي هذه الآية يقول تعالى : قل يا محمد ما يوحي إلي من ربي هو أنـــه لا إلـــه لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له،ولا ينبغي ذلك لغـــيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم[49].

وقـــد تعـــرض بعـــض فلاســـفة الديـــن فـــي الغرب لتصور الألوهية في الإســـلام،وغلب علـــى تحلـــيلهم الفلسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلـــب الأحيان للموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل الذي رفع الإسلام كديـــن- ومـــن عجـــب- من الخريطة الجدلية للديانات العالمية فى " محاضرات فى فلسفة الدين " ولم يذكره إلا عرضا فى موضعين من محاضرات 1827 م، وكان قد ذكـــره فى موضع ثالث فى محاضرات 1824 م، حيث باين بينه وبين الأيديولوجية المضـــادة للديـــن التى اتسم بها التيار العقلانى فى عصر التنوير، على أساس أنه ذو نـــزعة دينية متعصبة! لكن الاثنين لديهما طرق للتفكير تجريدية وغير جدلية، وأنهما يطرحان تحديا معاصرا للمسيحية، رغم أنهما يتضادان بشكل تام[50].

وفــي محاضرات 1831 تعددت إشارات هيجل إلى الإسلام، لكنه ما يزال عــنده علــى هامش تاريخ الأديان، ويصفه بأنه دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعــتقاد " حيث ينظر إلى الله باعتباره إلها مجردا وليس عيانيا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملا بشيء من صفات الإله اليهودى ولاسيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلهــى إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلــى اســتبعاد الســببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإســلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمى، درءا لمشابهة أعمال الله.

كمــا يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحــرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة فى السيطرة على العالم بالجهاد الحربى!

وربمــا يكــون السبب فى عدم دقة وزيف التصور الهيجلى للإسلام، يرجع إلــى خلــط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحــياة وبيــن بعض الممارسات التاريخية. فضلا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعــرفة الإســلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هــيجل كفيلســوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربى للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

لكن هيجل عرض للإسلام في "محاضرات في فلسفة التاريخ" ،كأمر هامشي علــى هامش تطور الحضارة الجرمانية. و تجاهل هيجل للإسلام فى فلسفة الدين وعرضــه كشــيء هامشى عرضى فى فلسفة التاريخ، وهذا يعكس روح التعصب الأوربى تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر.

ويؤيــد هذا أيضا تلك الرؤى المحرفة للإسلام- رغم أنها متجاورة مع بعض الإشارات العميقة والصائبة- التى طرحها هيجل فى فلسفة التاريخ ؛ فالإسلام مرتبط عــنده بالمــبدأ الشــرقى السالب للذاتية، وهو ذو هدف سلبى يتمثل فى تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أن الإسلام فى منظوره قد انحل سريعا مثلما صعد سريعا.

وفـــى الأحـــيان التى يسجل فيها هيجل شيئا إيجابيا للإسلام فإنه يرده إلى عوامـــل بالغـــة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامى لا يعود إلى ترقى الوعـــى بالإلهى، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوى الذى لايمكن أن يتشكل فيه شيء فى بنية ثابتة[51].

ومـــا مـــن شـــك أن تفســـير هـــيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصـــحراوى هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشبيه فى الإسلام، لما وجدت عبادة الأصـــنام وتجســـيد الإلهى فى البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصـــحراء هى الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنـــيات ثابـــتة، فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليا تفسير ذلك تفســـيرا جغرافيا سطحيا، ولاسيما إذا كان هذا التجريد- كما هو معلوم من التاريخ النـــبوى مصـــادما بعنف لطبيعة الشعور العربى الذى كان مرتبطا بالتجسيم الوثنى للإلهى قبل الإسلام .

ويخلط هيجل بين التصور الأشعرى والإسلام، فيرى أن الإسلام لا يعترف بقوانيـــن كلية وضرورية تعمل بشكل مستقل عن الله، لأنه هو الذى يلتقى عنده كل شيء، وهو الذى لا يستعين بأسباب طبيعية فى الخلق ولا يتقيد بقانون.

وهذا خطأ واضح في معلومات هيجل عن الإسلام؛ لأن القرآن يؤكد وجود ســـنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل،وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقناه بقدر)..(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا)

لكن هيجل ينظر -في النهاية- إلى الإسلام على أنه ثورة الشرق التى سعت إلـــى الـــتحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظرت بانتباه وتفان مطلق إلـــى المجـــرد، واســـتهدفت غايـــة واحدة فقط هى معرفة الله الواحد، وجعلت من اللامتناهى شرطا للوجود المتناهي[52].

الحواشي

(1) Hume, The Natural History of Religion, p.44.
(2) Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby,Bigge,Oxford, 1975, p. 19.
(3) Hume, The Natural History of Religion, p.85.
(4) Ibid., P. 37.
(5) Ibid.,p.38-9
(6) Ibid., p. 44.
(7) Ibid., p.45.
(8) Ibid., p.55.

(9) فيلســوف فرنسي، من أعلام الشخصانية، ويعتبره عبد الرحمن بدوي مؤسس مذهــب "الشخصــانية ". مــن مؤلفاتــه: " محصل الفلسفة القديمة "، "محصل الفلســفة الحديــثة "، "المتــن الجمهــوري للإنســان المواطن"، دعا فيه إلى الاشــتراكية، "الشخصــانية "، "فلســفة التاريخ التحليلية "، وغيرها.ولقد تأثر بالكانطــية تأثرا جوهريا،وإن كان يرفض فكرة كانط عن "الشيء في ذاته"،كما يرفض لوحة المقولات الكانطية. ويذهب رنوفييه إلى أن الشخصية هي المقولة الرئيســة الذي يدور عليها الوجود. والمقولة: "رابطة بين الظواهر المعروضة فــي المكان والزمان ربطاً كلياً ضرورياً ". والمقولات التي تحكم الوجود هي: الإضــافة، العــدد، الوضــع، التوالي، الصيرورة، العلية، الغائية، الشخصية. والشخصــية هي أعلى هذه المقولات، ومركز العالم. ومعنى المقولات في هذا الســياق: العلاقــات الأساســية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها، وهي القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة. وقد رفض رنوفييه المذاهب الكــبرى التي تقلل من قيمة الشخص.." فالحتمية العلمية، والجبرية التاريخية، والصوفية، المادية، والتطورية، وكل المذاهب التي على شاكلتها، لا تعدو، من هذه الزاوية، أن تكون واحدة في نظره؛ لأنها تمتص الفرد وتلاشيه". وليس الله في نظر رنوفييه " جوهراً أو مطلقاً، بل هو النظام الأخلاقي القائم على الوثوق بــأن فــي الكــون قانون عدالة يستوجب من كل فرد إتمام واجبه. ولا يشاء

رنوفيـــيه أن يتصور الله إلا في علاقته بالعالم الظاهري ولا يعترف له بلا تناه آخر سوى الكمال الأخلاقي غير المؤلف من أجزاء.

انظـــر : د.عـــبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.ج1ص525.

و د. مراد وهبة،المعجم الفلسفي،القاهرة دار قباء ،1999،ص662.

واميل برهييه،الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ،دار الطليعة، 1987، ص77.

(10) اميل برهييه،الفلسفة الحديثة ، ص83-84.

(11) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.117-8.

(12) Ibid., p. 117.

(13) Ibid., p. 56-7.

(14) Ibid., p.54-7.

(15) متى 28: 19.

(16) مزا مير 33: 6، وكولوسي 1: 16، وعبرا نيين 1: 2.

(17) التكوين: ص 1 .

(18) قا بل: مزا مير 33: 6 ويوحنا 1: 1 و 3.

(19) الأمثال: ص8.

(20) يوحنا:ص1.

(21) انظر: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافة، 1 99 1، ص 233.

(22) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp. 132-3, 136-8.

(23) Hegel, Lecture on the Philosophy of Religion,p.486-88.

(24) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.421.

(25) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 432-6.

(26) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp.454-55.

(27) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، ص 357.

(28) المصدر السابق، ص 362.

(29) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.464.

(30) Ibid, p. 454 ff.

(31) Ibid., p.464 ff.

(32) Ibid., 468.

(33) اورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. وفيليسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.

(34) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.470.

(35) Ibid., p.73.

(36) Ibid., p.470.

(37) أعمال الرسل 1: 5- 8.

(38) أعمال الرسل 2: 2- 4.

(39) Stace, The Philosophy of Hegel, p. 514.
والترجمة العربية،د.إمام عبد الفتاح،ص700.

(40) عبد الحميد بن باديس،العقائد الإسلامية،55.

(41) الرعد:2-4.

(42) الطور:35-37.

(43) الحديد:3.

(44) فصلت:9-12.

(45) المرجع السابق،58.

(46) فاطر:15-17.

(47) الأنعام:14.

(48) الكهف:110.

(49) الطبري،جامع البيان، 107/17.

(50) Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p. 71.
See also : Unabridged ed., Vol. 3, p. 35. 242-4.

(51) Hegel, Lectures on the Philosophy of History ,New York , Dover Publication p. 357.

(52) Ibid., p. 356.



الفصل الرابع

الوحى والنبوة



الفصل الرابع

الوحي والنبوة



توجـد أشـكال متـنوعة في الأديان للوحي ،منها أسلوب الوحى فى التقليد الـيهودى- المسيحى- الإسلامى، وهو يعتبر بالنسبة إلينا أ كثر فهما وإدراكا: إله شخصـى يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه. ومنها أسلوب الوحي في الفيدية والبرهمانية ، وهو وحي، ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، وإنما علـى شـكل إصغاء، للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء. لكن توجد بعـض النصـوص في البرهمانية تكشف عن وجود للوحي بالمعنى الموجود في التقلـيد الإبراهيمـي:اليهودي،المسيحي،الإسـلامي.فالوحـي في بعض نصوص الأوبانيشـاد : لـيس إصغاء للحقيقة الكونية ،ولكن الوحي فيها عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء.

وإذا بدأنـا بالفيدية: نجد أن الفيدا تعتبر فى الديانة الفيدية كتابا مقدسا موحى بـه، و تعتبر أقدم كتاب دينى وصل إلينا من تاريخ الإنسانية، خاصة بعد أن ثبت لدينا أن النسخ الخطي يقتضى قبله حقبة طويلة من النقل الشفهى.و أسفار الفيدا فى أصلها كثيرة، ولا توجد معلومات دقيقة عن عدد أسفارها فى الماضى، غير أن من المؤكد أن عددها كان كبيرا، ولم يصل إلينا منها سوى أربعة فقط، وهى:

(1) ريج فيدا
(2) ساما فيدا
(3) ياجورا فيدا
(4) اتهارفا فيدا

والغريـب أن هـذا الأمـر قد تكرر مع الأناجيل المسيحية ؛حيث كان عدد الأناجيل المنتشرة بين المسيحية فى القرنين الأول والثاني الميلادي، أكبر بكثير من

العدد الذي وصل إلينا في العهد الجديد؛ فالأناجيل المعتمدة الآن في المسيحية الحالية أربعة فقط تسمى بالأناجيل القانونية، وهى: متى، ومرقس،ولوقا،ويوحنا.

والفيدا وحي، ولكنه ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، وإنما على شكل إصغاء، للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء.

ومن سمات هذا الوحى أنه " لا شخصى" ؛لأن الحقيقة الجوهرية العليا، وهى براهمان، ليست شخصية محددة؛ إن اللاتمايز صفة لبراهمان الإله الأعلى المحايد الذى ليس له صفات إيجابية أو سلبية، فهو غير متعين، ولا تقابله أية شخصية عينية ؛ ومن ثم فهو لا يصلح لأن يصاغ أو يقولب من قبل الحس أو العقل أو الحدس.

ولا شك أن شيئا صعب الإدراك والفهم يكمن هنا: كيف يستطع اللاشخصي الظهور فى كلام ذى مدلول محدد وشخصي؟

وقد استمر الوحي وفق هذا الأسلوب في البرهمانية، وليس صحيحا ما ذهب إليه الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل)[1] من أن البراهمة ينفون النبوات أصلا ورأسا، والغريب أن كل الكتاب العرب المعاصرين يتابعونه فيما يقول دون أى تحقق أو تثبت.

إن ما أورده الشهرستانى، نسبة إلى البراهمة، خطأ واضح لكل من قرأ كتبهم واطلع على نصوصهم المقدسة، فالديانة البراهمانية التى يؤمنون بها لا تنكر النبوة، والأدلة على ذلك هى:

أولاً : لا تنكر البراهمانية سلطة الكتب المقدسة السابقة فى الديانة الفيدية، أعنى سلطة الفيدا، وإن كانوا يعتبرونها عهدا قديما. والفيدا كما رأينا سابقا لا تنكر النبوة، بمعنى أنها لا تنكر وجود اتصال من نوع معين بين إنسان مصطفى وبين الحقيقة العليا للوجود، والفيدا نفسها فى اعتقاد الفيديين، والبراهمة والهندوس، هى تعبير عن الآلهة وكلماتهم وأفعالهم وخصائصهم. أى نعم ثمة اختلافات بين اتباع تلك الديانات الثلاث أشرنا إليه مرارا في كتاب

"مقارنـــة الأديان:الفيدية والبرهمانية والهندوسية"، لكن ثمة تسليم بينهم بتعبير الفيدا عن صوت الألوهية

ثانياً : إذا رجعنا للأوبانيشاد، وهو النص المعبر عن حقيقة المعتقدات البراهمانية، نجد مقاطع كثيرة تدل على وجود اتصال فى هيئة حوار بين إنسان ما وأحد الآلهـــة. مـــن ذلك ما جاء فى "أوبانيشاد كاثا" التى من معالمها الرئيسية ذلك الحـــوار الذى دار بين ناسيكتاس ويا ما إله عالم الأرواح الراحلة فيما يتعلق بمســـألة الخلـــود. وفى هذا الحوار يختار ناسيكتاس المعرفة الحق، ويفضلها على الخيرات الأرضية، كما يفضل نظرية تفوق الخير على اللذة،والاعتقاد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها من خلال الحواس أو العقل أو بالعلم الكثير، بل بالبصيرة الحدسية أو الحقيقة المباشرة، أو العرفان الباطنى، وعقيدة الجسد- كمركـــبة للـــروح. ويكشـــف هـــذا الحوار عن عدم جدوى المعرفة العقلية الاستدلالية للوصول إلى الحقيقة العليا. وهذا ما يؤكد أن الحجج التى أوردها الشهرستانى على لسان من اعتقد أنه زعيم البراهمة، من المستبعد أن تكون معـــبرة عن رأى البراهمانية ؛ لأنها حجج تجعل العقل هو المحك الأساسى للتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، ومعرفة الحقيقة العليا، بينما تؤكد "أوبانيشـــاد كاثـــا" على أن معرفة الحقيقة العليا لايتم بالذكاء العقلى،فتقول: عـــندما تـــتوقف الحواس (الخمس) وعندما تتوقف معرفة العقل ولا يتحرك الذكاء- ذلك هو الطريق الأسمى".

ثالـــثا: توجد إشارات تقطع بأن الإله الأكبر يتكلم ويعطى الحقائق للآخرين، فمثلا براجاباتـــي الـــذى يعـــد فى الأوبانيشاد إلها أكبر توجد أقواله وكلماته فى الأبانيشـــاد حســـبما يؤمـــن البراهمة. من ذلك ما جاء كثيرا فى " أوبانيشاد شـــاندوجيا" من أقوال يأتي عقبها مباشرة تارة: "هكذا تكلم براجاباتى"، وتارة :"هكـــذا تكلـــم بـــراجاباتى، نعم هكذا تكلم ". ولنستمع إلى نماذج من أقواله وردت فـــى هذه الأوبانيشاد،يقول: (الروح المتحررة من الشر، التى لا عمر لهـــا، التى لاتموت، ولاتحزن، ولاتجوع، ولاتعطش، التى ترغب فى الحقيقة وتدركهـــا- هـــذه الروح، يجب أن لـاحث عنها من-سيد أن يفهمها. إن من

يكتشـــف الـــروح ولفهمهـــا يحصـــل على كل العوالم والرغبات. هكذا تكلم براجاباتـــي"..، وفـــي نص آخر يقول:" إن من يجد الروح ويفهمها يحصل على كل الرغبات والعوالم. هكذا تكلم براجاباتي، نعم، هكذا تكلم".

وجـــاء كذلـــك نـــص يبيـــن بحسم أن مفهوم الرسالة والنبوة حاضر في البراهمانـــية حضـــورا راســـخا ؛ تقول أوبانيشاد شاندوجيا: "هذا ما أخبره براهســـباتي إلـــى بـــراجاباتي، وبـــراجاباتي إلى مانو، ومانو إلى الكائنات البشـــرية: إن من يتعلم الفيدا من معلم، يعفى من خدمة معلمه بعد وقت ما، ومن يركز كل حواسه على الروح، ومن لا يؤذى الأشياء ويحيا هكذا طوال حـــياته، يصل إلى عالم براهما ولن يعود إلى هنا مرة أخرى.. نعم لن يعود إلى هنا مرة أخرى".

ويكشـــف هـــذا الـــنص عـــن وجـــود للوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبراهيمـــي:اليهودي،المسيحي،الإسلامي.فالوحي في هذا النص ليس إصغاء ،ولكـــن اســـتقبال الرســـول لرســـالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء.

رابعـــا : إن البراهمة أنفسهم يكتسبون مكانتهم المقدسة في الهند من كونهم ولدوا– فـــيما يـــزعمون– من أصل إلهي، من براهمان[2]. ولذلك فهم الكهنة الذين يعـــبرون عـــن الحقـــيقة الإلهية، ويطلبون من سائر الطبقات أن تتبعهم.لكن ينســـب الشهرســـتاني إلـــيهم القول بإبطال اتباع الإنسان لغيره،وهذا مناف للصـــواب،فهم الذين تقوم امتيازاتهم كلها على ضرورة اتباع غيرهم لهم، أي أنهـــم يؤكـــدون مبدأ ضرورة التبعية الذى هو مبدأ من مبادئ النبوة، إذ أن النبوة تقوم على الاتباع.

وهـــذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن ما أورده الشهرستاني ليس معبرا عن البراهمة ولا عن البراهمانية.

والمرجح أن الرأى الذى أورده الشهرستاني، إنما هو رأى يعبر عن شخص أو فـــرقة هـــندية تنكر النبوة، ولا يعبر عن الديانة البراهمانية. والمحتمل أن هذا

الـــرأى إنمـــا هو خلاصــــة مناظرة دارت بين أحد الهنود ممن لا يؤمنون بالنبوة وبيـــن أحـــد المســـلمين، والمعلومات التى جاء بها الشهرستانى يكشف سياقها عن حـــوار جدلـــى قام بين شخصين، وهى ليست موجودة فى أى نص من النصوص المعتمدة فى الديانة البراهمانية.

وفضـــلا عـــن هـــذا فإن المعلومات الأخرى التى يوردها الشهرستانى عن الـــبراهمة هـــى معلومات قليلة جدا على الرغم من أن الشهرستانى حجة فى علم الفـــرق والأديان. لكن هذا لا يقلل من أهميته، لأنه كان متمكنا فى عرضه لأديان أخـــرى وفـــرق ونحـــل مختلفة. وقد تكون مصادر المعلومات التى بين يديه عن البراهمانية شحيحة ومحدودة ومن ثم حدث الإلتباس.

ويعد أسلوب الوحى فى التقليد اليهودى- المسيحى- الإسلامى، بالنسبة إلينا، أ كثر وضوحا: إله شخصى يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه.

فقد اصطفى الله موسى وكلمه تكليما.

وهناك طريقة أخرى يستولى فيها روح الله على إنسان مختار: (روح الرب نطق فى وكلماته على لسانى) (صموئيل) .

فعلـــى ضوء أساطير العهد القديم، غير المتقنة فى الظاهر رغم ما تمتاز به مـــن رموز، وحيث يكلم الله إنسانا، علينا أن ندرك أن الفرد المصطفى ينفتح لوحى إلهـــى ضـــمن حالة من قابلية الاستقبال الفريد. ويمكن أن نطلق على أسلوب هذا الوحى بالمعنى الواسع للكلمة: تنبؤا.

ويمتاز الوحى التنبئي فى حالات أنبياء بنى إسرائيل بأنه مرتكز على أحداث فـــى مجـــريات التاريخ وعلى التفسير النبوى لتلك الأحداث الماضية أو المستقبلية. ومـــن خـــلال تلك الأحداث يتكشف تدريجا مقصد الله فى التاريخ ومن ثم طبيعته. وأسفار التوراة وأنبياء بنى إسرائيل قصصية فى أساسها (وهذا ما يميزها عن كتب الفـــيدا)، كمـــا أنهـــا تنبئية. ويطلق على هذه الأسفار وصف "مقدسة"، لأنها تسرد تاريخ أحداث تنطق عن الله، فضلا عن كون السرد نفسه عبارة عن وحى إلهى فى نظر كاتبى هذه الأسفار والمؤمنين بها.

وكـــان ســـرد مضمونها فى البداية، مثل أسفار الفيدا، تقليدا شفهيا، ثم دون علـــى يد كتاب لاحقين على هيئة كتاب منزل لا يُمس، وأصبح ذلك السرد "الكتاب المقدس"، أى الكتاب الأوحد الإلهي موضع الإجلال والتقدير .

وبعـــد الـــيهودية وقـــبل المسيحية تأسست الديانة الزرادشتية بطريقة مباينة لطريقة الوحي كما تؤمن بها المسيحية الحالية، وإن كانت متفقة مع التقليد اليهودي ،ثم مع التقليد الإسلامى.

فزارادشـــت الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد،يعلن أن الله اصطفاه كنبي وبلغه الوحي الذي هو كلام الله وعبر عنه في كتاب "جاثات"[3]؛ حيث أثبت وحدانـــية الله وحكمته وعطفه ومحاربة الشر كعقائد مضادة لعقائد الشرك والوثنية وقوى الفساد.

وهـــذا المفهـــوم للوحى استمر مع المسيح من وجهة النظر الإسلامية؛ حيث أوحـــى الله لعيســـى بـــن مـــريم من خلال وسيط هو الروح القدس (= جبريل فى الإسلام).

لكـــن مـــن وجهة نظر المسيحية الحالية تم إعلان يسوع الناصرى كابن لله، وهـــذا مـــا يميزه عن باقى الأنبياء. وقد كشف عن طبيعته بطريقة لغزية استثارت العديد من الاستنتاجات والتفسيرات. ولكن الشئ الثابت- فى المسيحية الحالية- أنه يؤكـــد وجود تساو بينه وبين الله: (من رآنى فقد رأى أبى)، (إن الذى أرسلنى هو معـــى)، (مـــا أتيت من نفسى، ولكن الذى أرسلنى ينطق بالحق وأنتم لا تعرفونه. فـــيما أنـــا أعرفه لأنى منه أتيت وهو الذى أرسلنى)، (ما دمت فى العالم فأنا نور العـــالم)،(الحـــق الحق أقول لكم: كنت قبل أن يكون إبراهيم)، (الأب في وأنا فى الأب)، الخ.

هكـــذا يعلـــن يســـوع الناصرى نفسه أكثر من نبي، إنه يقيم مع الله علاقة خاصـــة يعبرعنها بلفظ "بنوة "، فضلا عن تأكيده لوجود داخلية متبادلة ووحدة مع الله الآب.

وعبر يوحنا كاتب الإنجيل المسمى باسمه عن هذه العلاقة بقوله: (فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله. وكان الكلمة هو الله. هو كان فى البدء مع الله. به تكـــون كل شئ، ولغيره لم يتكون أى شئ مما تكون. فيه كانت الحياة. والحياة هذه كـــانـــت الـــنور للبشـــر. والـــنور يضئ فى الظلام، والظلام لم يدرك النور)[4]، (والكلمة صار بشرا وخيم بيننا، ونحن رأينا مجده، مجد ابن وحيد عند الآب) [5].

إذن فالوحى هنا ليس فقط ما يقوله يسوع، بل هوبالفعل يسوع نفسه. ولذلك تجـــد أن الأناجـــيل ما هى إلا وصـف لحياة يسوع وأقواله. وكأن يسوع تحول الى كتاب مقدس مقروء، مما كشف عن أهمية وجود نص مقدس لاستمرارية الدين.

ولم تستطع الأكثرية الساحقة من اليهود، وكل المسلمين، أن تقبل معنى هذا الوحـــى، لأن تـــنزه الله المطلـــق لا يتوافق أبداً مع محايثة أو مباطنة إلهية لهيئة بشـــرية. ولاشـــك أن مـــثل هـــذا الوحي صعب المنال، إن لم يكن مستحيلاً،للعقل المنطقي الذي يفصل بين الوجود الإنساني والوجود الإلهي.

وإذا كانت المسيحية الحالية تقول (الكلمة صار بشرا)، فإن الإسلام يرى أن الكلمـــة صار كتابا هو القرآن، فمحمد عليه الصلاة والسلام، رأى وسيطا جاء من عند الله هو جبريل الملك الذى أملاه رسالة الله وكلامه (القرآن الكريم) الذى صار عند المسلمين حقيقة أبدية؛ فهو كلام الله الحرفى المنزل.

ويمكـــن القـــول إن النتيجة التى يمكن استخلاصها فى هذا السياق من تلك المقارنة أن طبيعة الوحى فى الديانة الفيدية مختلفة عن سائر الديانات المشار إليها ؛حيـــث إن المصـــدر الإلهـــى لهـــذا الوحى هو براهمان اللاشخصى؛ إنه الحقيقة الأساسية لجوهر الكون التى أصغى إليها الحكماء ثم دونوها فى الفيدا، فبراهمان لا يمكن أن يترجم ترجمة دقيقة على أنه إله له نفس مدلول الإله فى الديانات الكبرى: الـــيهودية، المســـيحية، الإســـلام، فهو غير مميز، ومحايد، لايمكن وصفه بصفات إيجابـــية أو ســـلبية، ولـــيس له مفهوم محدد.ومن ثم فإنه لا شخصى. وهنا تظهر الصـــعوبة كمـــا قلنا سابقا: كيف يستطع اللا شخصى الظهور فى كلام ذى مدلول محدد شخصى؟!

لكــن رغــم اختلاف الوحى الفيدى عن الوحى فى الديانات الثلاث الكبرى، نلاحــظ وجــود تشابه بين الفيدية والمسيحية فى نقطة محددة، هى علاقة الوحى الإلهــى بكتبه النصوص المقدسة، حيث إن مدونى الفيدا يعتبرون ملهمين ومؤيدين بــالوحى الإلهى عن طريق براهما، والأمر نفسه نجده فى المسيحية الحالية، حيث تــنظر إلى مدونى الأناجيل (متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا) باعتبارهم موحى إليهم مــن الــروح القدس، فتقول التقدمة التوضيحية لإنجيل متى (المنشور فى الترجمة التفســيرية المسماة: كتاب الحياة): "شاء الروح القدس فى القرن الأول للميلاد، أن يوحــى إلى أربعة رجال أن يدونوا الإنجيل- وهو البشارة بالمسيح مخلص العالم، فــتولى كــل مــنهم التركيز على جانب معين من جوانب حياة يسوع وشخصيته الفريدة"[6].

علــى هذا النحو نجد أن تأسيس أى دين لابد أن يتم عبر كتاب مقدس، وهذا الكــتاب مــثل الوحــى الإلهى فى شكله المقروء. وهذه سمة تشترك فيها الديانات الســابقة التى تمت المقارنة بينها من حيث نظرية كل منها فى الوحى، رغم وجود اختلافات بينها في طبيعة الوحي.

الحواشي

1) أبـــو الفـــتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، ج 2، ص251 - 252.

(2) انظـــر: المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، المجلد الخامس،ص376.

(3) تعرف ترانيم أو أناشيد زرادشت باسم "الجاثات"،وهي الترانيم التي ينسبها عدد مـــن علمـــاء الأديان إلى زرادشت نفسه دون غيرها من الأناشيد التي يحتوها كـــتاب "الأفاســـتا" لـــدى الزرادشـــتيين.انظر الترجمة العربية المسماة "ترانيم زرادشـــت"ترجمة د.فيليب عطية ،القاهرة،الهيئة العامة للكتاب،1993.وراجع بصـــفة خاصة الترنيمة 43 التي تلقى نظرة استرجاعية على تجربة زرادشت الدينـــية، ويعطـــي فيها وصفا سرديا تاريخيا عن اختياره السماوي،وكيف أن قداسة الرب كشفت عن نفسها للنبي.ص135-140.

(4) إنجيل يوحنا،الإصحاح الأول، الآيات 1-5.

(5) إنجيل يوحنا،الإصحاح الأول، الآية 14.

(6) الكـــتاب المقـــدس، الـــترجمة التفسيرية المسماة: كتاب الحياة . العهد الجديد، ص 1.



الفصل الخامس

المعجزات



الفصل الخامس

المعجزات



تعـــرض فلاســـفة الدين للمعجزات التى يقدمها الأنبياء كدليل خارجى على صـــحة الديـــن، وقـــبل أن نبين جوانب وأبعاد التحليل الفلسفي للمعجزات لابد أن نعرف أولاً ما المعجزات وما طبيعتها؟

يحدد القاضى عبد الجبار المعنى الاصطلاحى للمعجزة بقوله: (اعلم أن من حـــق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تنتقض بـــه العـــادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله فى جنسه أو صفته وأن يكون مختصاً، بمن يدعى النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأن معجز من جهة الاصطلاح)[1].

ويذهـــب تشارلز رانسون Charles W. Ranson إلى أن المعجزة حادثة توجد ضمن الخبرة الإنسانية التى لاحظت حتى الآن أن عمليات الطبيعة تتعطل أو تـــنقض مؤقتا، مثل الحوادث التى تنسب عادة إلى تدخل قوة إلهية. وتعد المعجزات فـــى اليهودية والإسلام علامات على قدرة الله الشاملة. ولقد تم تسجيل عدة حوادث فـــى العهد القديم بوصفها معجزات، وأصبحت معجزتان بصفة خاصة من بين تلك المعجـــزات رمـــوزاً لقـــرارات الـــتدخل الإلهى فى التاريخ. ويسجل العهد الجديد معجـــزات كثيرة، مثل أفعال الشفاء التى مارسها المسيح، ويقدم كاتبو الإنجيل تلك المعجـــزات بوصـــفها مغامـــرات للمسيح، بوصفها أعمال المخلص، وكجزء من الإعلان عن مملكة الله. وهذه المعجزات مصممة لإيقاظ الناس من غفلتهم ولجعلهم يستشعرون الندم ويقومون بالتوبة والرجوع إلى الله أكثر من كونها لإثارة التعجب المحـــض، وتتمـــثل أكبر المعجزات المسيحية فى التجسد (الله صار إنساناً)، وفى القـــيامة (قـــيامة المســـيح يسوع من بين الأموات). وعلى هاتين المعجزتين يستند الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكى الرومانى فى تعاليمه

أن المعجزات لا تزال تحدث فى بعض الأماكن مثل بلدة Lourdes فى فرنسا التى يحــدث فــيها معجــزات الشفاء، وتتطلب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية برهانا من المعجــزات كشرط أساسى من أجل التقديس (أى ضم الشخص إلى قائمة القديسين بعد وفاته) ، ويوجد إحياء حديث للاهتمام بالشفاء الإلهي فى الكنائس البروتستانتية وفى الحركة السحرية charismtic[2].

ولقــد هاجم الفلاسفة العقليون، وخاصة ديفيد هيوم، مفهوم المعجزة، و يرى عــدم إمكانية حدوث معجزات خارقة لقوانين الطبيعة، ومن ثم فهو يرفض برهانا أساسيا من البراهين التى تقدمها الأديان كعلامة على كونها من عند الله.

وحــاول هيوم البرهنة على أن المعجزة خرق للمسلك العام للطبيعة، ولذلك لا يمكن حدوثها.

ولا يمكــن التصــديق بالمعجــزات اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضــت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخية من تحريف عبر عصور كانــت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم توافر شروط النقل الصحيح فى هؤلاء الرواة، تلك الشروط التى تتضمن صحة التواتر واليقين . فلــم يكن عددهم كافيا، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال.

وتؤكــد المعــرفة الأنثروبولوجــية أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا يشيع غالباً إلا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطورى، وهى التى كانت سائدة فى البيئات والعصور التى ظهر فيها القول بالمعجزات.

وفــى مقــابل ذلــك فإن العقلية العلمية المتشبعة بفيزياء نيوتن تؤكد انتظام واطــراد قوانين الطبيعة بصورة لا تسمح البتة بوجود ذلك الاستثناء الذى يقتضيه حدوث المعجزات.

وإزاء بعــض الروايات التاريخية التى تقص حدوث المعجزات يجد هيوم نفســه بين أمرين: أن يشك فى أقوال الرواة الذين لم يقم دليل على صدقهم وضبط

أقوالهـم ولا يوجـد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهيئ إليهم أو شبه لهم، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت.

ويـرى هيوم أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أما أقلهـم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شك أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل، على فيلسوف مثل هيوم يؤمن بفيزياء نيوتن - أن يرى فى انخراق قوانيـن الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من انخداع الرواة؛ ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات.

إن انخـراق قوانيـن الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعا عند هيوم من الاعتقاد فى انخـداع الرواة وتحريف الرواية، لأن العقل والخبرة قد دلا دلالة قاطعة على ثبات واطـراد العمليات الطبيعية، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخى ليست فى صالح الروايات التى تؤكد حدوث المعجزات.

ويكثف هيوم انتقاداته للمعجزات فى فقرات من أشهر فقراته قائلاً:

"ما من شهادة تكفى لإثبات معجزة، إلا إذا كانت الشهادة من نوع يكون فيه كذبهـا أكـثر إعجازاً من الواقعة التي تحاول إثباتها..فإذا أنبأني إنسان بأنه رأى ميـت يبعث،سألت نفسي للتو أيهما أكثر احتمالا: أن يكون هذا الشخص خداعاً أو مخدوعـاً، أو أن الواقعـة التي يرويها وقعت فعلاً. فأوازن بين المعجزتين، طبقاً لرجحان إحداهما....أرفض المعجزة الأكبر...ولن تجد فى التاريخ كله معجزة شهد عليها عدد كاف من الناس، أوتوا من صادق الإدراك والتعليم والثقافة ما يؤمننا من أي انخـداع قـد ينخدعون به، ومن النزاهة التي لا ريب فيها ما يرفعهم فوق أى شـبهات من أى قصد فى خديعة غيرهم، ومن الثقة وحسن السمعة فى أعين البشر مـا يجعلهـم يخسرون الكثير إذا ضبطوا متلبسين بأى كذبة، ويشهدون فى الوقت نفسـه علـى وقائع وقعت علانية، وفى جزء مشهور من العالم، مما يجعل الضبط أمـراً لا يمكن تجنبه؛ وهذه الظروف كلها لازمة لإعطائنا الثقة الكاملة فى شهادة البشر..."(3).

"إن القـــانون الذى نهتدي به عادة في استدلالاتنا العقلية هو أن الأشياء التي لا خبرة لنا بها تشبه تلك التي لنا بها خبرة، وأن ما وجدناه أكثر الأشياء عاديا هو دائماً أكثرها احتمالاً؛ وأنه يكون هناك تعارض فى الحجج ينبغي لنا أن نفضل تلك القائمـــة علـــى أكبر عدد من الملاحظات الماضية ... وأنها لقرينة قوية ضد جميع العلاقـــات الخارقـــة والإعجازيـــة ما يلاحظ من أنها تكثر على الأخص بين الأمم الجاهلـــة والهمجية،....ومن الغريب أن مثل هذه العجائب لا تحدث أبداً فى أيامنا. ولكن لاغرابة...فى أن يكذب الناس فى جميع العصور"[4].

"لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذى إذا اثبت بهـــتانه كـــان فى حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذى يحاول إثباته...ولا يمكن البـــتة إقامة الدليل على معجزة تمثل أساساً من أسس النظام الدينى... ولنفترض أن كـــل المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن(الملكة اليزابيث ماتت ... وأنها بعد أن دفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية ...) لا أستطيع أمـــام مثل هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى اعقبته. غير أنى أؤكد بلا شك أن موتها هذا كان أمراً مزعوما، وأنه لـــم يقع، ولا يمكن أن يكون حقيقياً....وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم همـــا مـــن الظروف العامة حتى أننى افضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحـــوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة. ولكن لـــو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد، لرأيت الناس – وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل – يجدون فى هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب، وهذا يكفى لأن يجعل جميع ذوى العقول، لا أن يرفضوا هـــذه المعجزة فحسب، بل أن يرفضوها من غير حاجة إلى التمحيص. ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها فى أى أمر آخر – فـــإن هـــذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قراراً بأن لا نعيرها أى انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها"[5].

ويرفض كنط معجزات المسيح التاريخى لعدة أسباب:

1-لأنها تعارض العقل.

2- لأنها تعارض قوانين الطبيعة المطردة.

3- أننا لا نستطيع التعويل على شهادة مَن يؤيد رؤية هذه المعجزات.

4- إنهـــا تكشـــف عـــن درجـــة من الجحود الأخلاقى تستحق اللوم والإدانة لعدم اعـــتراف متلقـــي تلك المعجزات بأن أوامر الواجب المحفورة أصلا فى قلب الإنســـان بواســـطة العقل، تلك القدر الكافى من السلطة، ما لم يتم التصديق علـــيها بصـــورة إضـــافيه بواسطة المعجزات: "لا تؤمنون إن لم تروا آيات ومعجزات" [6].

5- المعجـــزة فـــى مضمونها التاريخى- كما هو الحال فى الكتاب المقدس مثلا- تصـــبح غلافـــا للقيمة، ورمزا للأخلاق، هذه الأخلاق التي قد تجد نفسها غير واثقة فى دعواها، فتتوسل برهانية زائفة لحدث استثنائي[7].

واتســـاقا مع الروح الكنطية التى كان هيجل متشبعا بها بلا حدود في مرحلة الشـــباب، قـــدم لـــنا " حياة يسوع " بدون معجزات، رغم محوريتها فى النصوص الإنجيلـــية، فالمعجـــزات تتعارض مع ناموس العقل ومع المبدأ الأخلاقي الداخلي. ومن ثم فلا مكان لها فى تفكير المسيح الكنطى، حيث يقول سائلا سؤالا استنكاريا: " ما أهمية معجزاتكم؟ "[8]. وقد طلب منه الفريسيون- العاجزون عن إدراك جوهر مذهـــبه التعلـــيمى، لقصور طريقتهم الشرعية المحضة فى التصرف إذا ما قورنت بالخلقـــية- طلـــبوا مـــنه بإلحـــاح معجزة، كشهادة على تعليمه الذى يدحض قيمة شـــرائعهم، وكانـــت هذه المعجزة المطلوبة عبارة عن ظاهرة جوية خارقة شبيهة بالـــتى كان يهوه يؤكد بواسطتها ظهوره المهيب، وقد أجابهم يسوع رافضا طلبهم بقولـــه: "فـــى المساء تقولون: (غدا سيكون الطقس جميلا، لأن الشمس حمراء فى الشفق). ولكن إذا كانت شمس الصباح حمراء مغبرة، فإنكم تتنبئون بالمطر، وهكذا تعـــرفون تقديرها، أفلا تلاحظون أن حاجات سامية قد اتضحت فى الإنسان، وأن

العقـل قد استيقظ؟ وأن العقل يعترض على مذاهبكم التعليمية وتشريعاتكم التعسفية، وعلـى احـتقاركم للفضـيلة وللمصير النهائى للإنسان بأن تخضعوهما لمذاهبكم وتشـريعاتكم، إن العقـل سيعترض على الإكراه الذى تريدون بواسطته الاحتفاظ بسـلطة إيمانكم ووصاياكم على شعبكم! لن تعطى لكم آية سوى آية المعلمين الذين يمكـنكم أن تـتعلموا مـنهم مـا يمكـن استخدامه من أجل خيركم الأعظم وخير الإنسانية"[9].

هل هذا المسيح الذي يتكلم هنا، ويرفض الإتيان بمعجزات، هو ذلك المسيح الـذي قدمـته الأناجـيل والـذي كان يحرص على إظهار صدق دعوته بخوارق العادات؟.

بطبـيعة الحـال أن البون شاسع بين الاثنين، وهيجل الشاب كان يتكلم عن مسـيح من صنع خياله هو فقط، ذلك الخيال الذى تشكل بين جنبات الفكر الكنطى، ولا يمكـن القول- من وجهة نظرى- بأن ما فعله هيجل كان تأويلا للمسيحية، بل كان تلوينا وإسقاطا عقلانيا متكلفا ومبالغا فيه على ما جاء فى الأناجيل الأربعة.

ومن الفلاسفة الذين رفضوا المعجزات رينان الفيلسوف الفرنسي الذي اتسم فـي رؤيـته للديـن بالنزعة الوضعية العلمية. تتجلى وضعيته العلمية فى انتهاجه لمـنهج الـنقد الـتاريخى فى معالجة تاريخ الدين وأصوله، ذلك المنهج الذى جعل ريـنان يعـدل مـن مسـار حـياته الذى كان قد بدأه بتكريس نفسه للإكليروس الكاثولـيكى، حيث تشكك فى الإيمان الدينى وتحول جهة الدراسة العلمية الوضعية البحـتة للديـن مزعـزعاً ركائـزه الرئيسية؛ إذ انتبذ الأسرار وكل ما هو خارق للطبـيعة، ولـم يقـبل إلا بالوقـائع القابلة للتفسير الطبيعى والإثبات العلمى الذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية.

ولـذا فهو ينظر إلى الدين باعتباره قائماً على أمر مستحيل هو المعجزات؛ فمـن الخـرافة الزعم بوجود تدخل إلهي معجز في الطبيعة، ولا وجود لحقيقة لا تنبـثق من مختبر أو من خزانة كتب؛ فكل ما نعرفه إنما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ.

ويظهــر موقف رينان الرافض للمعجزات المسيحية فى كتابه "حياة المسيح" وكــتابه الضــخم بأجزائه الستة عن "أصول المسيحية"[10]، كما يظهر فى عدد من كتــبه الأخرى. وقد طبق فيها جميعاً النقد التاريخي والفيلولوجى فى دراسة أصول المســيحية وتاريخها؛ حيث حذف كل عنصر خارق للعادة من كل أخبارها، وطبقاً لمــا يقــول ليتره Littré [11] فى كلمته الحاسمة: "فإنه ما من بحث تم، انتهى إلى إثــبات حــدوث أيــة معجزة، حيث يمكن أن تلاحظ وتشاهد". وهذه الجملة ـــ فى اعتقاد رينان ـــ كتلة ضخمة لا يسعنا أن نزخرفها[12]؛ فالمعجزات أشياء لا تحدث أبــداً. فنحــن لــم نعــد نؤمــن بالمعجزات كما لا نؤمن بالعائدين من القبور، أو بالشــيطان، أو بالسحر، أو بالتنجيم[13]. وعلى ذلك يقول رينان : "لو أننا اقتصرنا، فــى الكــتابة عــن حــياة يســوع، على الأشياء المؤكدة، فعلينا أن نكتفى ببضعة أسطر "[14]

وإذ لــم ير رينان فى تاريخ المسيحية سوى أخبار متناقضة وغير ثابتة فى ضــوء الفحــص الــتاريخى والفيلولوجى، فإنه يكشف عن تأثره بمدرسة توبنجن الألمانــية فــى النقد التاريخى للمسيحية، ولا سيما شتراوس فى نظريته عن كون المســيح أســطورة مــن اختراع الجماعات المسيحية الأولى[15]. فرينان يرى أن المســيح له وجــود تاريخى لكنه ليس على النحو الذى ترويه كتب المسيحية، وقد اعتــبره مجــرد "رجل لا يضاهى"، ومن ثم خلصه من طبيعته الإلهية التى ينسبها إليه المسيحيون.

وإذا تجاوزنا موقف فلاسفة الدين من المعجزات ،ونظرنا إلى موقف القرآن مــن المعجــزات،نجد أن القرآن ،وإن كان يعترف بمعجزات الأنبياء السابقين،فإنه رفــض طلب المشركين للرسول مرارا وتكرارا أن يأتي بالمعجزات؛لأن في ذلك نوعا من الجحود العقلي للحق الذي ينبغي أن يدرك بوسائل عقلية ، وليس بوسائل حسية خارجية هي المعجزات.

ثم إن القرآن يتحدث عن ثبات السنن الطبيعية فيقول:(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا)، مما يدل على تأكيد القرآن لعدم خرق قوانين الطبيعة.

لكن أليست المعجزات خرقا لقوانين الطبيعة ؟

إن هـذا الإشـكال يمكـن أن يحـل عـن طريق تفسير موقف القرآن من المعجـزات باعتـباره خـرقا لما تعود عليه الناس، بإعمال قوانين طبيعية أعم لا يعـرفونها فـي زمـنهم وإن كـان يعرفها النبي ، وليس خرقا للقوانين الطبيعية الثابتة؛فهـي خـرق لعادات الناس المألوفة في التعامل مع الطبيعة، وليست خرقا للقوانيـن الطبيعـية.فالمعجزات تنطوي على تحدي لقدرات ومعارف الناس المقيدة بعلم عصرهم في التعامل مع الطبيعة ، وليست تحديا للقوانين الطبيعية نفسها.

الحواشي

(1) القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، التنبؤات والمعجزات، تحقيق. د. محمود الخضيرى ود. محمود قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، 1965، جـ 15 ص199.

(2) Charles W. Ranson و "Miracle," in: Academic American Encyclopedia, princeton, New Jersey, Arte publishing Company, Inc., 1980, Vol., 13, P.462.

(3) Hume, Enquiry Concerning the Human Understanding, in: Hume on Religion, pp. 211-212.

(4) Ibid., p. 213.

(5) Ibid., pp. 222-224 .

(6) يوحنا، 4: 48.

(7) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, pp. 47-8, 79 ff, 120 ff.

(8) هيجل، حياة يسوع، ص 64.

(9) المصدر السّابق، ص 78.

(10) وهى: 1- الحواريون 1866. 2- الأناجيل والجيل الثانى للمسيحية 1877. 3- القديس بولس 1869. 4- السابق على المسيح 1873. 5- الكنيسة المسيحية 1879. 6- مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم 1881.

(11) ليتره Littré فيلسوف فرنسى وضعى (1801 ـ 1881).

(12) رينان، ذكريات من الطفولة والشباب ، باريس، كالمان ليفى، ص282 ـ 283. انظر : فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص241.

(13) رينان، حياة يسوع، ص6، 9. و المرجع السابق، الموضع نفسه.

(14) رينان، حياة يسوع ، ص15و16. و لمرجع السابق، الموضع نفسه.

(15) اعتــبر شــتراوس حــياة عيســى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولــى؛ ولئــن مال رينان فى أول الأمر إلى الاقتداء به، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم. انظــر : جــان بوميــيه، رينان وستراسبروج Renan et Strasbourg، باريس، 1926، الفصل الخامس. واميل برهييه، تــاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة، ص 37. ود. حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، ص361.

الفصل السادس

العبادات
الماهية والوظيفة



الفصل السادس

العبادات

الماهية والوظيفة



يتراوح موقف فلاسفة الدين من ماهية العبادات ووظيفتها في الأديان بين القبول والرفض،تبعا لرؤيتهم لطبيعة العالم، ولحقيقة الألوهية،ولطبيعة العلاقة بين الإنسان والله، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة،وتبعا لتجربتهم الشخصية،وظروف العصر.

ومن الناقدين للعبادات الفيلسوف هيوم؛ إذ يظن أن التصور المضخم للإله يؤدى إلى تضاؤل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذي ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله في شكل علاقة خوف وخضوع، أي علاقة عبد بسيد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، وليس من خلال الالتزام الخلقي، حيث يكون سبيل الخلاص في الالتزام الصورى المظهري بالعبادات، وليس فى ممارسة الأخلاق والفضيلة.

وفي الحقيقة يخلط هيوم هنا بين العبادة الحق في الدين والتي تقيم علاقة فعالة بين الإنسان والله فتمده بدافع أخلاقي لممارسة الفضيلة، وبين العبادة المزيفة التي يمارسها المرائون،أو التي يمارسها الذين يخدعون أنفسهم ويظنون أنهم يسترضون الله تعالى بأداء بعض الطقوس ثم يعيسون في الأرض فسادا؛فيغشون وينهبون ويكتمون الشهادة ويظلمون الأبرياء! ومشكلة هيوم أنه يظن أن العبادات كلها من النوع الثاني!ربما لأنه لم يستشعر تجربة وخبرة النوع الأول،أو لأن بيئته المحيطة كان يسيطر عليها النوع الثاني.؛ولذا يرى أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة وخمول للقلب، وشيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف[1].

ويوجه هيوم نقدا عنيفا للطقوس والشعائر فيقول:

"يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوسا عديمة الشأن أو دروشة أو تصديقا غيبيا شديدا، ولسنا بحاجة للرجوع الى العصور الغابرة أو للذهاب الى مناطق بعيدة لكى نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس "[2].

بـل يعـتقد هيوم أن العبادات التي تنطوي على ثناء على الذات الإلهية، تـنزل بقيمة الألوهية، لأن تصور الإله على أنه يشتاق للحمد والثناء يعنى أنه ذو عاطفـة بشـرية، وأيـة عاطفة ؟ إنها عاطفة من أدنى العواطف البشرية، عاطفة الرغـبة فـى ثناء الآخرين واستحسانهم. ويستند هيوم هنا الى رأى سنيكا الذى يذهـب فيه إلى أن العبادة الحقيقية لله هي أن نعرف الله، وأية عباد ة أخرى تهبط بـالله إلـى حالـة بشـرية متدنية، حيث يستمتع البشر ويسعدون بالتملق والهدايا والاسترحام والتوسلات.

ولـيس مـا يقوله هيوم أو سنيكا بصحيح لأن حمد الله والثناء عليه تفيد الإنسـان نفسـه،ولا تفـيد الله فـي شيء؛لأنه غني عن العالمين،ووجه إفادتها للإنسـان أنهـا تجعله يستشعر النعمة والفضل الإلهي؛مما يجعله يشعر بحالة من الرضـا النفسـي والسكينة الروحية.ثم إن الثناء على أفعال معينة لله مثل القوة والرحمة والعدل والعلم تجعل الإنسان يعي قيمة هذه الأفعال الخيرة ،مما يزيد من أهميتها في لاشعوره الأخلاقي؛فتمثل له مثلا أعلى يسعى لاحتذائه.

ويـرى هـيوم – وهـو محـق هـذه المرة– وجوب إدانة تلك العبادات الأسطورية التي تهبط بالله إلى الأحوال البشرية أحيانا وتتخيله– أحيانا أخرى– فى وضـع لا يخرج عن وضع شيطان متقلب الأهواء ويمارس قوته بلا حكمة وبدون شفقة[3]..تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وممـا يسـاعد على التقليل من قيمة هذا النوع من العبادة أو يلغيها تماما، فضـلا عمـا سـلف أن "الشر سيصبح قرينا لنذور معظم الخرافات الشعبية "[4]، بمعـنى أنه لو صح تصور الإله بمثل تلك العواطف البشرية التي تتوق إلى الهدايا والـتملق، فانه يمكن أن يستجيب هذا الإله لطلبات البشر الشريرة المصحوبة بتقديم بعض النذور له!

أمـا كـنط فيقوم باستبعاد الطقوس والشعائر،من دين العقل ،لأنه ما دام الديـن العقلـى المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا إليها، فإن كنط لا يرضى بـالطقوس والشـعائر والعبادات الموجودة فى الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقى، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة فى السلوك الأخلاقى القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتى للعقل العملى المحض.

والدين العقلى عند كنط لا يشتمل مثل الدين التاريخى على حركات تعبدية عملـية تهـدف إلـى إنـتاج القداسة بداخلنا والتأثير على الإرادة الإلهية؛ لأننا لا نستطيع- في رأي كنط- أن نقول بأن عالم الطبيعة يؤثر في عالم ما بعد الطبيعة.

وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كنط تكمن فى السلوك الأخلاقى، أن الله فـي حاجـة إلى العبادة، أو أن لديه رغبة فى ذلك. فالله جدير بأن يكون موضوعا للعبادة من خلال الالتزام الخلقى دون أن ننسب إليه شيئا من ذلك القبيل..

يقول كنط:" إذا كانت السعادة (ولنتكلم بلغة بشرية) تجعل الله جديرا بالمحبة فإن طاعة أوامره تجعله موضوعا للعبادة" [5]، وذلك بشرط أن لا نفهم أن الله- كما قلت سابقا- لديه رغبة أو ميل في أن يتم تمجيده وتشريفه مقابل خلقه العالم، حيث انـه فعـل ذلـك لأسباب موضوعية وليست ذاتية، فعل الله ذلك من منطلق كرمه وفضله و نعمته، وليس لأنه يريد تكريمه[6]، و" أولئك الذين جعلوا الغاية من الخلق هـى تمجيد الله (بشرط ألا نفهم هذا بطريقة تشبيهية كأن لديه رغبة في تمجيده) قد وجدوا لربما أنه أفضل تعبير أو أحسن مصطلح. لأنه لا يوجد شيء يمجد الله أكثر من طاعة أوامر الله والالتزام بالواجب المقدس- الذى هو اجدر شيء بالاعتبار فى العالم- والذى تفرضه شريعته علينا "[7].

وعلـى هـذا فإن العبادة الحقة تكمن فى الالتزام بالقانون الأخلاقى للعقل العملى المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية.

وإذا كانت الأخلاق عند كنط تقودنا من خلال مفهوم الخير الأقصى بوصفه موضـوع العقـل العملـى المحض وغايته النهائية، إلى الدين- أى إلى الاعتراف بجمـيع الواجبات بوصفها أوامر إلهية[8]- فهذا لا يعنى أنها فرائض تعسفية لإرادة خارجية، ولا أنها فرائض عارضة فى ذاتها، وإنما هى قوانين جوهرية لكل إرادة حـرة فـى ذاتها، هذه القوانين يجب أن نعتبرها- مع ذلك- كأوامر لكائن أسمى، وذلـك لأنها فقط صادرة من إرادة كاملة أخلاقيا، وكاملة القدرة فى الوقت ذاته[9]. ولا ينبغى أن تفهم تلك القوانين أو الواجبات أنها واجبات نحو الله أو تجاه الله،وإنما هى واجبات نراعى فيها الله ؛ لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقـول أنه ينتظر منا شيئا،وبالتعبير القرآني يقصد كنط أن يقول : (إن الله غني عـن العالميـن)، كمـا أن الواجب لا يكون واجبا إلا نحو إنسان، أى واجب على

الإنسان تجاه إنسان بوصفه ممثلا للإنسانية العاقلة التي هي غاية في ذاتها، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى، ومن ثم فإنه غنى بذاته.

وهكـذا فإن السلوك الأخلاقي هو واجب نراعى فيه حق الله وليس واجبا نؤديـه لله،وهـو فى الوقت نفسه مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيـث إنه هو المتضمن للمعنى الأمثل للعبادة الحق ، فى مقابل العبادة الزائفة التى تحـول فـيها الطقـوس والشعائر موضوع العبادة إلى صنم، ومن ثم يصبح الدين وثنـيا، ولا يقصـد كنط هنا الوثنية بمعنى عبادة الأصنام الحجرية أو ما إلى ذلك، وإنما يقص أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين دون الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه صنم(10).

ويـتوغل كنط في الإيمان بالدين العقلي المحض إلى درجة تجعله يأمل في إتـيان زمن يتخلص فيه هذا الدين من كل أحكام ومبادئ الدين النابعة من ظروف تاريخـية، تلك الأحكام والمبادئ التي كان لها وقتا ما دور القيام بعملية جمع الناس بغية تحقيق الخير بواسطة الإيمان ذى الطابع الكنائسى.

ويـبدو أن كنط وغيره من المؤكدين على الطابع التاريخى للأديان يركزون علـى رؤية الجزئى والسلبى والمؤقت فيما يدخل الدين نتيجة الظروف التاريخية، ويـتجاهل حقيقة أن التاريخ لا يقدم للدين على الدوام ما هو جزئي ومؤقت، وإنما يقـدم كذلك ما هو ذو طابع كلى وايجابى ودائم . ولكن هذا لايعني أن كنط لم يكن محقـا فـى نقده للدين المسيحى عندما تحول إلى سلطة ومؤسسة وكنيسة وأصبح تاريخـيا وضعيا (بالمعنى الهيجلى) يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز علـى نقـاء الضـمير والفضـيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى والسلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى والذاتى.

ويبدو أن هذا قدر كل دين، عندما ينسى أتباعه فى عصور الانحلال والتراجع الطـبيعة الأصلية والمقصد الحقيقي له. ولهذا نجد بعض الأنبياء كانوا يدركون خطر تحـول الديـن عـن أصله إلى شكليات، ويخشون من البدع التى تفقد الدين جوهره وتحول فيه الوسائل إلى غايات والنوافل إلى فروض والشكليات إلى ماهويات.

ويـتجلى هذا بوضوح مع محمد عليه الصلاة والسلام، شريطة أن نفهم أن تحذيره كان من البدع فى مجال العبادات، وليس من الإبداع فى مجال الحياة. ولذا

فإنـــه فى الوقت الذى حذر فيه من الأولى، دعا إلى تجديد الدين فى جانبه المتعلق بالحـــياة، بغــية تخلــيص الدين من العنصر التاريخى ذى الطابع المؤقت الجزئى والعرضى، مع الأخذ فى الاعتبار بما هو دائم وكلى وجوهرى على ما يتجلى من مفهوم "العبرة" أو"السنة التاريخية" المطروح بوضوح فى القرآن.

وإذا كان نقد كنط لتاريخية الدين المسيحى تنطبق على أى دين عندما يغيب مقصده الكلى ويفقد مضمونه نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية فيحولون الديـــن إلى سلطة ومؤسسة وكهانة تحت ضغط الصراع الاجتماعي أو السياسي أو حـــتى صـــراع الإيديولوجـــيات- فإن هذا لا يسحب البساط من تحت أقدام الدين الأصـــلي ولا يلغى مشروعيته، ولا يقضى على ما هو دائم وكلى ونبيل فيه، على عكـــس ما يرى أولئك الذين يغالطون عندما يركزون على كون التاريخي دائما ذا طـــابع خـــاص وعرضى، ويعتبرون أن الأديان غير متمايزة، مركزين فقط على التشـــابه، ومتجاهلين لعناصر الاختلاف، ولا شك أن ثمة تشابها، لكن الخطأ يكمن فـــى الاعـــتقاد بأنه تشابه فى كل شيء ، ومن ثم تهمل عناصر الاختلاف. ورغم إيمـــانهم بـــأن التاريخـــي ذو طـــابع خاص وعرضى فإنهم يقيسون الحاضر على الماضى، والأنا على الآخر؛ ويصرون على رؤية العلاقة بـــين العالم الإســـلامى الـــيوم والإســـلام على نفس المستوى الذى يرون فيه علاقة الغرب بالمسيحية في العصور الوسطى الأوربية وما يليها، أى أنهم يقيسون الأنا على الآخر، والحاضر علـــى الماضي،مع أنهم ينقدون آلية القياس فى الفكر الاسلامى. إنهم يمارسون آلية القـــياس- دون أن يشـــعروا- فـــيما لـــيس متشـــابها: "الغرب والمسيحية"، "العالم الإسلامى والإسلام"، ثم ينقدون آلية القياس باعتبارها آلية فقهية!

إن الـــتمايز بين الإسلام والمسيحية جلى سواء على مستوى رؤية العالم أو علـــى مســـتوى التعامل معه، رغم تضمن الإسلام لعنصر مسيحى يقر به علنا ولا ينكره، لكن التضمن الجزئى لا يعنى بأى حال إلغاء التمايز المتعدد على مستويات متنوعة، ومن غير الصواب قياس تجربة الإسلام فى الشرق على تجربة المسيحية فى الغرب.

إن الاســـتطراد السابق ضرورى من أجل بيان انه إذا كان من الجائز تعميم بعض تحليلات كنط للمسيحية التاريخية على الأديان الأخرى فيما يتعلق بالجوانب المتشابهة بين المسيحية وبينها، ولاسيما إذا كان تحليل كنط فى محله من الصواب،

فلـيس من الجائز تعميم كل نتائج كنط، لأنه إذا كانت بعض التحليلات المنسحبة على المسيحية تنسحب على غيرها، فهذا ينبغى النظر إليه فى حجمه الطبيعى دون "توسـيع " الاسـتدلال والقفـز من دين إلى آخر دون برهان أو ضرورة عقلية أو تاريخية تقتضى هذا، حيث إن التشابه الجزئى لا يستلزم التشابه الكلى، ولاسيما إذا كانت عناصر التباين أكثر من عناصر التلاقى.

فضلا عن أن صدق التحليل الكنطى على عنصر مسيحى معين يوجد بدوره فـى ديانة أخرى، لا يستلزم بالضرورة صدقا فيما يتعلق بالعنصر ذاته داخل تلك الديانـة الأخـرى، لأنـه ربمـا يكتسب معنى مغايرا إذا وضع فى الاعتبار سائر العناصـر الأخـرى فـى تلـك الديانة ودور وطبيعة هذا العنصر بعد تفاعله مع العناصر الأخرى فى النسق العام. فالخاص لا يمكن فهمه إلا فى إطار العام، ومن الممكن أن تتغير دلالته من نسق إلى آخر.

فـى ضـوء تلك الحدود المنهجية ينبغى النظر إلى محاولة كنط تحرير الديـن من المضامين التاريخية الوضعية، تلك المضامين هى نفسها التى من أجلها ينـتقد المؤسسـة الدينية، فهذه الأخيرة تبعد عن الدين العقلى المحض عندما تجعل الأولوية للعبادات والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية الـنابعة من التشريع الذاتي للعقل المحض. وبهذا الانعكاس للأولويات تقيد الحرية الإنسانية وتكبلها بأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورية للدين للصحيح بوصفه دينا مؤسسا على الأخلاق.

ويؤدى إنعكاس الأولويات هذا إلي ما يسميه كنط بالعبادة الزائفة التى تسعى لـنوال اللطـف الإلهـى بطرق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالـتزام الشـكلى الصورى والمظهري، وعلى الطقوس والشعائر التى لا تتجاوز دائرة الحركة الجسمية.

وتتسـع الشـقة بيـن الدين العقلى المحض والمؤسسة الدينية التاريخية إلى أقصـى حـد، فـيما يتعلق بالنظر إلى الطقوس والشعائر، عندما يحكم كنط على المؤسسـة الدينية التاريخية بأنها مؤسسة "تسودها عبادة خرافية نجدها دائما هناك حيـث لا توجـد مـبادئ للأخلاقـية، وإنما توجد أوامر تنظيمية، وقواعد إيمانية وفـروض هـى الأساس لها والجوهر. وتوجد أشكال عديدة من مؤسسات العبادة

(حرفيا: الكنائس) فيها النزعة الوثنية أو الصنمية متنوعة وآلية إلى درجة أنها تبد و أنهـــا تكاد تستبق كل أخلاقية، وبالتالي تستبق كل دين وتحل محله، وبهذا تقترب كـــل القـــرب من الوثنية، لكن الكثرة أو القلة في هذا الأمر لا تهتم إلا قليلا حيث المكانــــة أو المهانــــة تعتمد على طبيعة المبدأ الأعلى للالتزام. فإذا كان هذا المبدأ يفـــرض خضـــوعا مستســـلما لعقيدة، أعنى لعبادة مستعبدة، لا الإجلال الحر الذى ينـــبغى الشـــعور به نحو القانون الأخلاقى فى المقام الأول، فلا يهم أن يكون عدد الفـــروض المفروضـــة قليلا، ما دامت تعتبر ضرورية. لأن ما يحكم الجمهور هو هـــذه العقـــيدة ويسلبه حريته الأخلاقية بأن يفرض عليه الطاعة لكنيسة (لا لدين). وسواء أكان دستور هذه المؤسسة الدينية (حرفيا: ا لكنيسة) ملكيا، أو أرستقراطيا، أو ديمقراطيا، فهذا أمر لا يهم إلا التنظيم: فأيا كان شكله فإنه سيكون وسيظل دائما اســـتبداديا. وحيـــن تصير لوائح الإيمان جزءا من القانون والدستور، فإن الكهنوت يحكم ويسيطر، ويظن أنه يقدر على الاستغناء عن العقل، وأخيرا عن علم الكتاب، لأنه وقد صار المحافظ والمفسر المعتمد لإرادة المشرع الذى لا يرى، فستصبح له الســـلطة على أن يقرر وحده معنى الإيمان، ولما كان قد تزود بهذه السلطة، فليس عليه أن يقنع، بل فقط أن يأمر. ولما كان كل ماهو خارج هذا الكهنوت من العامة (دون استثناء حتى رئيس التنظيم السياسى فى الدولة)، فإن المؤسسة الدينية ستحكم الدولـــة في نهاية الأمر، لا عن طريق القوة، وإنما عن طريق تأثيرها في النفوس، وأيضـــا بالـــتلويح بالفائدة التى تحصل عليها الدولة من الطاعة المطلقة التى يقوم التنظـــيم الـــروحى بتعويد عقلية الشعب عليها. لكن عادة النفاق تقوض- على نحو غـــير محســـوس- استقامة الرعايا وأخلاقهم، وتربيهم على المراءاة فى الواجبات المدنية،وتنتـــج- شأنها شأن المبادئ الباطلة التى يتخذها المرء- العكس تماما مما هدفت إليه " [11].

ويـــرى كـــنط أن مما يدخل في دائرة الوهم والخرافة الاعتقاد بأن وسيلة خـــلاص الإنســـان وتبرئـــته لذاتـــه تكمن في الطقوس والشعائر، والإيمان ببعض المعتقدات وطاعة الكنيسة.

والسبب الذى يستند إليه كنط فى اعتبار أن مثل هذه الوسيلة وهمية وخرافية هـــو كونهـــا غـــير أخلاقية، أى أن الخلاص يتم فيها بالاعتماد على ما هو مغاير للالتزام الخلقى .

كمــا يعتقد كنط أن وهميتها ترجع أيضا إلى الايمان بأن الإنسان يملك قدرة الاتصال بعالم ما وراء الطبيعة والتأثير فيه. وهذا غير جائز عند كنط لأن الإنسان من وجهة نظره لا يحوز ملكة تمكنه من معاينة هذا العالم والتأثير فيه[12].

ويؤكــد كــنط أنه مخلص فى هذا الحكم لنتائج الفلسفة النقدية التى تنكر أية معــرفة نظــرية بعــالم مــا بعد الطبيعة، وتجعل معارفنا قاصرة على هذا العالم المحســوس عــالم التجربة. الأمر الذى يؤكد تأسيسه لفكر ديني جديد. فهو يرفض العــبادة الــتى هــى فى الأديان التاريخية عبارة عن نوع من الاتصال بين العالم المحســوس وعالم الأشياء فى ذاتها- علي أساس استحالة الوصول إلى غاية فوق حســية، لأن الإنسان لا يملك أية حاسة تجعله مستعدا لمعرفة من ذلك النوع لعالم الأشياء فى ذاتها.

و لا يقر كنط بإمكانية استدعاء اللطف الإلهي بواسطة العبادة والدعاء. فعلى الأســاس الذى أنكر بناء عليه تأثير عالم الأشياء فى ذاتها- فى عالم الظواهر([13])، يعــود من جديد لينكر إمكانية تأثير عالم الظواهر في عالم الأشياء فى ذاتها ([14])، فيــنكر مشــروعية الدعاء، وربما لا يستلزم موقفه من الدعاء تفصيلا كبيرا، لأن الدعــاء جوهــر أو مخ العبادة، وقد سبق له رفض مشروعية العبادات (الطقوس والشعائر) بعامة، ومن ثم فإن موقفه منها ينسحب بالضرورة على الدعاء.

غير أنه يضيف أدلة جديدة ينبغى الإشارة إليها، منها:

1-يــرى أن الداعــى يفترض أن الله ذو وجود مشخص، بينما لا يوجد دليل على ذلك من وجهة نظره.

2- إعــلان الداعى عن رغباته أمام الله يكشف عن تناقض، إذ أنه يعلن عنها أمام كائــن يفترض فيه أنه لا يحتاج إلى إعلان عن المشاعر الباطنة بحكم علمه- بكل شيء.

لكــن الجديــر بالإشارة أن كنط يحاول أن يلتمس مشروعية ما للدعاء، لا تتمــثل فى التأثير فى الله، ولا فى الإقرار بأن الدعاء من الواجبات الأخلاقية نحو الله، ولا أنها تحقق رضاه، وإنما تتمثل فحسب فى إحياء الشعور الأخلاقى، أى إن الإنســان عــندما يدعو لا يؤثر إلا على نفسه بإعطائها دفعة شعورية نحو الالتزام

الخلقى عن طريق استدعاء فكرة الله، غير أن كنط يرفض فى كل الأحوال استخدام الألفاظ والنطق بها، و يكتفي بالتأكيد على النية الباطنة[15].

هكـــذا يرفض كنط رأي القائلين باللطف الإلهي ومشروعية الدعاء، لانهم يعتقدون وجود علاقة تأثير وتأثر بين عالم الإنسان وعالم ما بعد الطبيعة .

ولا شـــك أن هـــذا الرأي الكنطي غير صائب ،وغير متفق مع الموقف العلمي المنهجي؛لأن كنط يصدر أحكاما سلبية بالنفى عن طبيعة العلاقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم الألوهية) وعالم الطبيعة الذي ينتمي إليه الإنسان، مع أن هـــذا لـــيس موقفا علميا نقديا بمقياس العقل النظرى المحض، لأن كنط لم يعاين عـــالم الأشياء فى ذاتها حتى يعرف طبيعة العلاقة بينه وبين عالم الظواهر، وإذا ما كان هناك تأثير متبادل بينهما أم لا. ومادام لا يوجد مثل هذا العيان او المعرفة، فان هذه العلاقة تبقى موضوعا للإيمان وليس موضوعا للعقل النظرى المحض أو العلم الطبيعى.

ولـــذا فإنه كان ينبغى على كنط أن يدع هذه المسألة للإيمان، أو على الأقل يـــتوقف فـــيها دون إنكـــار أو إثبات، لأن الإنكار الذى ذهب إليه يتضمن حكما فى مســـألة تجـــاوز قدرات العقل النظرى المحض والمعرفة العلمية الطبيعية، وإصدار مـــثل هـــذا الحكـــم يتعارض مع هذا العقل النظرى المحض حسب كنط نفسه، كما يـــتعارض مع طبيعة المعرفة العلمية بمعناها الطبيعى الرياضى؛ لأن العلم لم يعاين عـــالم ما فوق الطبيعة حتى يعرف حدود تأثيره فى عالم الطبيعة، وما إذا كان ذلك العـــالم وهمـــا أو حقيقة، فضلا عن أنه لم يعاين الطبيعة بأكملها حتى يمكنه إصدار حكـــم على جوهرها، وإنما عاين جزءا منها فقط لا يخرج عن نطاق الكرة الأرضية وشيء مما حولها، وحتى هذا الجزء الذى عاينه لم يكوّن عنه معرفة شاملة بعد.

ومـــن هـــنا فـــإن موقف المنكرين ليس موقفا علميا- وإن كان يدعى أصحابه عكس هذا- لأنه يصدر أحكاما على الكون بأكمله بينما لم يدرك إلا جزءا مـــنه فحســـب. بيـــنما يظل موقف المثبتين موقفا إيمانيا مستندا إلى يقين قلبي، ولاشـــك أن للقلـــب أحكامـــه. كمـــا أن موقفهم مستند إلى نوع من الخبرة التي عايشـــوها فـــي علاقـــتهم مع الله.ومن ثم فموقفهم مشروع تماما.لكن من ناحية

أخرى فإن موقف كنط صائب من جهة تأكيده على أن الدين في جوهره هو عمل بالقانون الأخلاقي،والسلوك الأخلاقي هو أرقى درجات العبادة للحق .

وهكذا نرى أن الدين العقلي المحض عند كنط دين خال من الدعاء والطقوس أو الشعائر والمناسك، لأنه فى جوهره عمل بالقانون الأخلاقى، إذ أن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذى شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية. بينما الخضوع لطقوس وشعائر ولوائح كنسية، يقضى على حرية الإنسان، لأنها غير متضمنة لقيمة أخلاقية. كما أن الإيمان بشيء غير مستنبط من العقل، ومنتم إلى عقائد تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، لا يستند إلى برهان كلى ودائم، لأن حجية مثل هذه العقائد حجية مؤقتة بزمن ظهور ذلك الدين بالنسبة لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزاته. أما الذين لم يعاصروه فليسوا ملزمين بذلك، ومحاولة إلزامهم بإيمان تاريخى فيها قضاء على حريتهم العقلية والأخلاقية. ومن الواضح تأثر كنط بهيوم فى هذا الصدد[16].

ويشير اميل بوترو إلى أن كنط فى الطبعة الثانية من كتابه "الدين فى حدود العقل فقط " يقول بأنه ليس المقصود هدم العقيدة الكنسية هدما تاما. فهذه العقيدة يمكن دائما أن تكون نافعة من حيث هى أداة لعقيدة عقلية. وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ عليها ولكن مع العناية بتطهيرها من كل ما يمكن أن يكون مضادا لهذا الدور، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها[17].

ولا شك أن موقف كنط بحاجة لبعض الضبط ؛ فحجية العقائد عنده حجية مؤقتة بزمن ظهور ذلك الدين بالنسبة لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزاته. أما الذين لم يعاصروه فليسوا ملزمين بذلك. فحديث كنط يصدق على الديانات ذات المعجزات المؤقتة المرتبطة بحياة أنبيائها فقط، مثل اليهودية والمسيحية، لكنه لا يصدق على دين مثل الإسلام؛ لأن حجيته (وهى القرآن) ليست مؤقتة ومقصورة على زمن ظهوره، بل هى حجية دائمة ومستمرة، يمكن أن يتحقق من صدقها بواسطة العقل أهل الأزمنة التالية لوفاة نبى الإسلام.

ثم إن العبادات في الإسلام لا تهدف إلى التأثير في عالم ما فوق الطبيعة،وإنما هي ذات هدف أخلاقي في المقام الأول..يقول القرآن:(إن الصلاة

تــنهى عــن الفحشاء والمنكر).ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم:"من لم تنهه صلاته فلا صلاة له".

وقــد هــاجم الإسلام الذين يحولون العبادات عن جوهرها الأخلاقي،وشدد علــى مفهوم النية الباطنة،كأساس جوهري لكون العبادة حقيقية أم مزيفة؛فليست العــبادات مجرد طقوس وشعائر جسيمة مظهرية،بل هي في الأساس عمل روحي يهدف لإعادة بناء الروح في علاقتها بالعالم عبر ضبط علاقة الروح الإنساني مع الألوهية كمنبع للأخلاق والضمير،وكمقياس للمثل العليا : الحق، والعدل، والعلم، الــرحمة، والقــوة...الــخ، التي هي أسماء لله .ومن هنا ينبغي أن نفهم الحديث النبوي:"تخلقوا بأخلاق الله".

أمــا موقف هيجل من العبادة والطقوس الكنسية،فيتضح من تأكيده الواضح علــى مــا جــاء فــى "أعمال الرسل " من أن الروح القدس قد تدفقت- بعد رفع المســيح- على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتماما لوعد المسيح بإرسال المعيــن الــذى يــنوب عنه.. قال المسيح مخاطبا الرسل: " إن يوحنا عمد الناس بالمــاء، أمــا أنــتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس،.. وحينما يحل الروح القــدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لى شهودا فى أورشليم واليهودية كلها، وفى السامرة، وإلى أقاصي الأرض"[18].

ويعــنى انــتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة فى الجماعة نفسها،ومن ثم غدت الجماعة هى الحاملة للروح القدس، الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله. !

ولقــد انتهجــت هذه الكنيسة الأساليب والطقوس التى تعينها على بقاء هذه الــروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة فى المسيحية- عند هيجل- بوصفها حركة صاعدة من المتناهي إلى اللامتناهى، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلا حرا يحيى الــروح، على عكس العبادات فى الديانات القديمة التى كانت أفعالا غير حرة، غير قــادرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة، نحو اللامتناهى، لأن الروح كانت إما خواء وعدما، وإما غارقة فى الطبيعة.

ويـنظر هـيجل إلـى عـبادة الله الواحد فى الإسلام بوصفها غاية الإسلام النهائية، والنقطة التي يلتقي عندها كل شيء في الكون[19]، ذلك الكون الذي هو في حالة تطور مستمر وتحول دائم.

ونظرا لأن الإسلام يعتبر عبادة الواحد هى المقصد النهائى؛فإن هيجل يرتب على ذلك الحكم بأن الإسلام سالب للذاتية الإنسانية، مثل ديانات الشرق عامة، لكنه يسـارع ببـيان أن هـذا السـلب ليس إلى درجة الفناء المطلق مثل الهندوسية أو الرهبانية؛ لأن الذات وإن كانت مسلوبة إلا أنها لا تزال حية نشطة تجاهد فى العالم بهدف إخضاع الدنيوي لعبادة الإله الأحد[20].

وفي الواقع أن الإسلام -على عكس ما يرى هيجل- ليس سالبا بأي معنى للـذات الإنسانية، لأنه يؤكد على ان الإنسان شخصية مستقلة وتحمل المسئولية التكليفـية كاملة،وعبادته للواحد لا تسعى للاندماج فيه،ثم إن الإسلام يقول بتعالي الله ، ويفصم بين الذات الإلهية والذات الإنسانية؛فكيف مع هذا الفصل بين الذاتين يكون سالبا للذاتية الإنسانية؟!

وعـندما يتـناول هـيجل العبادات الإسلامية فإنه لا يذكر منها إلا الصيام والزكاة،ويـنظر إلـى الصيام نظرة صائبة فيعتبره جهدا إنسانيا يهدف إلى التحرر مـن خصوصـية الجسد، بغية تلاشى المسافة الفاصلة بين الجسد الفردى المتناهى وبيـن الله المجـرد اللامتـناهى، كما أن الزكاة محاولة للتحرر من أنانية الملكية الفردية[21].

ولا يـرتقى الـروح الإسـلامى فـوق خصوصية الجسد والملكية الفردية فحسب، بل إنه يرتقى كذلك فوق خصوصية العرق والمولد[22].

ولذلك فإن الإسلام هو ثورة الشرق التى سعت إلى التحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظرت بانتباه وتفان مطلق إلى المجرد، واستهدفت غاية واحـدة فقـط هـى معـرفة الله الواحـد، وجعلت من اللامتناهى شرطا للوجود المتناهى[23].

الحواشي

(1) Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 198.

(2)Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 196-8.

قـارن: الـترجمة العربـية للدكتور محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1956، ص151.

(3) Ibid., P. 203.

(4) Idem.

(5) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:131.

(6) Kant, Werke, 18:469.

(7) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:131.

(8) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 142.

(9) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:129.

(10) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 173.

(11) Ibid., pp. 167-8.

و د.عـبد الرحمن بدوي،فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1980، ص55.

(12) Ibid., pp. 162-3.

(13) أي ينكر تأثير عالم ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة.

(14) أي ينكر تأثير عالم الطبيعة في عالم ما وراء الطبيعة.

(15) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.182 ff

(16) لمــزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: العقل وما بعد الطبيعة-تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكنط، للباحث نفسه ،القاهرة،مكتبة ابن سينا،1990

(17) بوترو، فلسفة كانط، ص 0 38.

(18) أعمال الرسل 1: 5- 8.

(19) Hegel, Lectures on the Philosophy of History ,New York , Dover Publication , p. 356.

(20) Ibid., p. 357.

(21) Ibid.,p.356.

(22) Idem.

(23) Idem.

الفصل السابع

مشكلة الشر



الفصل السابع
مشكلة الشر



تنوعت مواقف الفلاسفة من مشكلة الشر في الأديان تبعا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الانطولوجية للعالم. كما تنوعت مواقف الأديان من الشر تبعا لمواقفها العامة من الألوهية وطبيعة رؤيتها للعالم والحياة؛ فهناك من الأديان من تفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود إله للشر، أو أصل منفصل له في الوجود (أصل قديم لم يخلقه الله،مثل المادة أو الظلام)،أو كائن كوني أسطوري مثل الأفعى،أو التنين، يدخل في صراع مع إله الخير،مثل: الفيدية، والهندوسية، والمجوسية، والزرادشتية بعد تحريفها، والمانوية.

وهناك من الأديان من يفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود شيطان أو شياطين، مثل :اليهودية والمسيحية والإسلام.مع اختلاف بينهم في طبيعة دور الشيطان،وكيفية التغلب عليه، فضلا عن وجود عناصر أخرى غير الشيطان لتفسير الشر في الإسلام.

وسنكتفي ببعض نماذج لمواقف هذه الأديان؛سعيا وراء تحديد طبيعة الرؤية الدينية للشر في العالم.

تعبر الفيدية وهي ديانة هندية قديمة عن قوى الشر في العالم بمصطلح "مايا Maya"، وهومشتق من الجذر may بمعنى غيَّر. وفى الريج فيدا تعنى مايا: التغيير المدمر أو المنكر المنافى للغير، والتغيير الشيطانى والمخادع الذي يؤدي إلى خلخلة نظام الكون، وأيضا فساد الفساد.

لكن نجد في الفيدية بجوار المايات السيئة مايات خيرة. أما المايات الخيرة فهى على نوعين:

(1) مايات المعركة: التى يستخدمها إندرا عندما يحارب الكائنات الشيطانية.

(2) المايـــات الخالقة: وهى متميزة عن الآلهة العليا، وفى الدرجة الأولى عن فارونا.

ويمكــن اعتبار هذه المايا الكونية كمعادلة لريتا. والريتا هي النظام الكوني الشـــامل فـــي الديانـــة الفيدية،وتمثل الطبيعة الحق التي تنظم الأشياء،فهي القانون الأبدي الذي ينظم العالم .

وهكـــذا نـــرى أن المايا تتعلق- كما يشير مرسيا إياد[1] بمفهوم مختلط، بل متناقض، فالمايا ليس مجرد فساد شيطانى للنظام الكونى، وإنما عملية إبداعية إلهية أيضـــا. وفيما بعد فإن الكون ذاته سيصبح، بالنسبة للفيدانتا، تحولا وهميا، وبعبارة أخرى نظاما من التغيرات مجردا عن الحقيقة.

وفي الديانة الهندوسية أصبحت المايا تدل على "الوهم" ؛فالعالم المادي هو "وهـــم"؛ لأن الهندوسية تنظر إلى العالم المحسوس على أنه الشر بعينه الذي يجب تحـــرر الروح منه .ومن هنا فالمادة في الهندوسية شر، فالمادة هي "مايا"،أي وهم وخداع وباطل.

وإذا عدنـــا للمايـــا الشـــريرة فـــي الفيدية نجد أنها تتعلق بالحيل والسحر، وبخاصـــة أنـــواع السحر المتعلق بالتحول لنموذج شيطانى، مثل تلك التى للأفعى الكونية أو التنين الجبار فريترا Vritraالتى هى الماين Mayin أى الساحر.

ومايـــا الـــتى من هذا النوع تفسد النظام الكونى، فمثلا تعيق مسير الشمس وتحبس المياه.وفريترا هي الخصم اللدود للنظام الكوني ،ودخلت هي وأعوانها من قوى الشر في صراع مع الإله إندرا عند بدء الخليقة.وقد كاد الشر أن يهزم الخير، حيـــث خـــاف إندرا في البداية عندما رأى فريترا،وأسرع بالهرب،لكنه عاد وتغلب عليها بقتلها،وأطلق المياه الحبيسة.فقد كان من الضروري مواجهة وقتل هذا الكائن الشـــرير؛حتى يمكن للوجود والكائنات أن تتولد وتنشأ بواسطة إندرا.وقام إندرا بعد ذلك بقسمة الوجود إلى عالمين:عالم علوي،وعالم سفلي،وأجبر القوى الشريرة على الانعزال في العالم السفلي،هذا العالم الذي لا يوجد فيه نظام ولا قانون ولا نور؛فهو عالم الاضطراب والفوضى والظلام.

ونجــد هذه الرؤية للشر في عديد من أساطير الديانات القديمة،يقول إلياد: " إن خطـــا ممـــيزا ،وشـــائعا فـــي كـــل هـــذه الأساطير،هو الخوف أو خيبة أولى للبطل..."(2). لكن يعقب ذلك انتصار الإله أو البطل.

ففي الديانات القديمة نجد "لازمة" ثابتة ،هي عبارة عن معركة ضد إله غول أو أفعوانـــي أو بحـــري (التنين)،والامثلة على ذلك :المعركة التي دارت بين رع وأبوفيس في الديانة المصرية القديمة،والمعركة بين الإله السومري نيفورتا وأساج، والمعـــركة بيـــن الإلـــه مردوك (أو مردوخ) وتيمات في أسطورة الخلق البابلية، والمعـــركة بيـــن الإله الحيثي الأفعى إلويانكا، والمعركة بين زيوس وتيفون في الديانـــة الإغريقـــية،والمعركة بيـــن البطل الإيراني ترايتورا والتنين ذي الرؤوس الـــثلاثة .واتســـمت كـــل هذه المعارك الأسطورية في تلك الديانات بفشل الإله في الجولـــة الأولى ،ثم انتصاره في النهاية ؛فمردوخ ،ورع، ترددا قبل دخول المعركة ،وتوصـــلت الأفعـــى إيلويانكا لبتر عضو من الإله،وتمكن تيفون من قطع عرقوبي زيوس،وأســـرع إنـــدرا بالهـــرب عند رؤيته لفريترا، لكن كل هذه المعارك انتهت لصالح الإله ضد خصمه الشرير.

وهـــناك نمـــط آخر لرؤية الشر في العالم،وهو النمط الذي يعد الشيطان هو الأســـاس فـــي وجود الشر في العالم،لكن هذا الشيطان ليس كائنا قديما أزليا،ولكنه مخلـــوق من مخلوقات الله،كان في البدء خيرا، ثم تمرد على الأمر الإلهي وتحول كائن شرير يسعى لغواية البشرية.

وسنتناول نموذج لموقف الأديان من هذا النمط الذي يرد الشر إلى الشيطان المتمرد، وهذا النموذج هو المسيحية، من خلال ثلاثة فلاسفة هم: ديكارت، وكنط، وهيجل.

إن الإيمـــان المسيحي في رؤيته للعالم لا يستطيع أن يحقق اتساقاً داخلياً فى نســـق عقـــائده دون افـــتراض شيطان ماكر يلعب دوراً رئيسياً منذ بداية التاريخ البشرى فى محاولة إضلال بنى الإنسان.

يقـــول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى: "إن الكتاب المقدس، تارة تحت اســـم "الشـــيطان" (بالعبرية Satan = المقاوم)، وتارة تحت اسم "إبليس" (باليونانية diabolos = المشـــتكى زوراً) يشـــير إلى كائن شخصى غيرمرئى فى حد ذاته، ولكـــنه يظهر بعمله أوبتأثيره إما من خلال نشاط كائنات أخرى (شياطين أو أرواح نجســـة) وإما من خلال التجربة. وعلى كل، فإن الكتاب يبدو فى هذا الشأن، خلافاً للحـــال فى فترة اليهودية المتأخرة، وفى غالبية آداب الشرق القديم، على جانب من الايجـــاز الشـــديد، قاصـــراً على إرشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى إرشادنا عن وسائل الحماية منها"[3].

وكـــان للتصـــور المســـيحي للشيطان باعتباره منبع الشر تأثير على بعض الفلاســـفة، وعلـــى سبيل المثال نذكر ديكارت الذى شك فى كل شيء، بما فى ذلك وجود نفسه ووجود العالم الخارجي، افترض وجود الشيطان باعتباره كائناً شخصياً غـــير مـــرئى فى حد ذاته ، ولكنه يظهر بعمله أو بتأثيره وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكاتنا.

يقـــول J.H.Hick علـــى لسان ديكارت: "ربما للوصول إلى منتهى الشك، يوجـــد شيطان ماكر ذو قدرة كاملة، وهو لا يضلل حواسنا فقط، بل يتلاعب كذلك بعقولـــنا"[4] .. "وبالنسبة لامكانية وجود شيطان ماكر يمتلك قوة فوق عقولنا تقوض كل الأدلة ، فإن ذلك الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أن حجة ما صحيحة مع أنها ليست صحيحة "[5].

إن ديكـــارت رافع لواء العقلانية في مطلع العصور الحديثة ـ هكذا يعتبر نفســـه وهكـــذا يعتبره الكثيرون ـ لم يستطع أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسْر الرؤية المسيحية للشيطان، حيث قدم رؤية فلسفية لا يمكنها أن تتواصل وتتسق فى بنيتها المنهجية الداخلية دون افتراض وجود هذا الشيطان الماكر، يقول ديكارت:

"سأفترض، لا أن الله ـ وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة ـ بـــل إن شـــيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضـــلالى؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لاتعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان

فخاخـــاً لاقتـــناص ســـذاجتى في التصديق؛ وسأعد نفسى خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلواً من الحـــواس؛ وأن الوهم هو الذى يخيّل لى أنـــى مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التشبـــث بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصـــول إلى معرفة أى حقيقة فإن في مقدورى على الأقل أن أتوقف عن الحكم، ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهنى على مواجهة جمـــيع الحـــيل التى يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرنى على شئ أبداً"(6).

والشـــيطان فـــي الإيمـــان المســـيحى روح رهيب بحيله وشراكه وخداعه ووساوســـه، ومـــع ذلـــك يظل عدواً مهزوماً عن طريق الاتحاد بالمسيح بالإيمان والصلاة التى تساندها دوماً صلاة يسوع. وهكذا فالنجاة الدينية لابد لها حتى تتحقق من الانتصار على الشيطان بالاستنجاد باللّه. وموقف ديكارت من طرق الانتصار على الشيطان موقف في ظاهره فلسفى وفي حقيقته لاهوتي مسيحي .. كيف؟

من الظاهر أن آلية النجاة الفلسفية عند ديكارت تتحدد في "الفكر"، يقول ديكارت:

"اقتنعـــت مـــن قبل بأنه لا شئ في العالم بموجود على الإطلاق: فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجوداً كذلك؛ هيهات! فإنى أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شئ. ولكن هـــنالك لا أدرى أى مضـــل شديد البأس شديد المكر، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام. ليس من شك إذن في أنى موجود متى أضلنى. فليضلنى ما شـــاء فمـــا هـــو بمستطيع أبداً أن يجعلنى لا شئ، مادام يقع في حسبانى أنى شئ. فينبغى علىّ، وقد روّيتُ الفكر ودققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهى إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما انطلقت بها وكلما تصورتها في ذهنى" (7).

وتمثل هذه القضية المبدأ الأول للفلسفة الذى يبحث عنه ديكارت(8)، ومن ثم تمثل – من وجهة نظره – جوهر نظرية المعرفة في فلسفته. لكن هل "الفكر" وحده هـــو ســـبيل النجاة الكافى بذاته، أم أنه بحاجة لضمان إلهى؛ ومن ثم تصبح النجاة الفلسفية ذاتها غير ممكنة إلا بتحقيق النجاة الدينية أولاً ؟

في الواقع، أن ثمة دوراً منطقياً في موقف ديكارت؛ حيث إنه يستخدم الفكر الواضح كآلية لا تخدع للاستدلال على وجود اللّه، لكنه من ناحية أخرى يلوذ باللّه الصادق من أجل ضمان مصداقية الفكر الواضح ضد ألاعيب الشيطان الماكر. فإذا كـــان ديكــــارت يصرح بأن الفكر يكتشف نفسه في اللحظة التى يقوم فيها الشيطان بممارســــة أفعـــال الخداع والتضليل المختلفة ، وكأن يقين الفكر "الأنا أفكر إذن أنا موجـــود" (Cogito ergo sum) I am thinking , Therefore I exist) حقـــيقة أولــــى Apriori متسمة بالوضوح والتميز؛ حيث إن الشيطان يستطيع أن يشـــكك الإنســـان في كل شئ سوى أنه موجود[9] - إذا كان الأمر على هذا النحو تـــارة، فإنه تارة أخرى وفي نصوص أخرى من الكثرة بمكان، يؤكد على أن هناك حقـــيقة حدســـية أسبق من حقيقة الفكر منطقياً؛ لأنها هى التى تضمن صحة الفكر نفسه بوضوحه وتميزه ضد عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أى أن الفكر يســـتلزم أولاً ضامناً له هو "اللّه الصادق" الذى لا يخدع، والذى لا يسمح للشيطان أن يتلاعـــب بأفكـــار الإنســـان، فهو مصدر الحقائق وهو ضامنُها؛ ومن هنا فهو "المخلّـــص" الحقيقـــي مـــن براثن الشك؛ بما له من أسبقية منطقية وأنطولوجية في عملـــية العـــبور من الشك إلى اليقين؛ إنه بمثابة الجسر الذى يعبر عليه الفكر تلك الهوة المحفورة بيـــــن الجانبين؛ ومن ثم فإن آلية النجاة الفلسفية تظل بحاجة دوماً إلى تدعيم من آلية النجاة الدينية.

واللافت للنظر أن ديكارت في الوقت الذى لا يذكر فيه الشيطان الماكر في كتابيْه المهمين "المقال عن المنهج" و "مبادئ الفلسفة"، فإنه يلح على إيراده كفرض مـــن الفروض الشكية في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى"؛ ولا يكتفى بذكره في سياق دواعى الشك، بل يذكره كذلك في سياق البحث عن اليقين، وكأنه لا أمل من الـــنجاة الفلســـفية إلا بالتغلـــب عليه؛ مما يدل على أن مفهوم الشيطان رمز الشر، والشر هنا هو الشك، حاضر في بنية التفكير الديكارتى.

لكـــن هـــناك مـــن الفلاســـفة مـــن نظـــر للشر نظرة مختلفة عن النظرة المســـيحية،مثل كـــنط الـــذي يبدأ فى تناول الخطيئة عند أدنى مرتبة أخلاقية وهى الشر، ويطرح المسألة برمتها طرحا فلسفيا لا دينيا، سواء من حيث الأسلوب أومن

حيــث المقصد، فالشر ضرورى من أجل القول بالحرية الإنسانية، ولا يكتسب فعل الخير ميزته إلا إذا كان فعل الشر ممكن الحدوث. ومن هنا يمكن يقول بأن كنط- علـــى عكــس التفسير الشائع- لا يقول بطبيعة شريرة فى الإنسان، وإنما إمكانية للشر، موجودة فى الإنسان كأساس ضرورى للحرية، فإمكانية الشر هى التى تجعل الحــرية ممكنة. لأنه يمتنع القول بأن الإنسان حر إذا كان مجبولا على الخير فقط، و الشر فقط.

والذى يسمح بإمكان الانحراف نحو الشر، هو ما أسماه كنط بالميول، وهى عــنده الأساس الذاتى لإمكان النزوع أو الشهوة، وهى قد تكون فطرية طبيعية، بيد أنهـــا غالـــبا ما تكون مكتسبة بسبب خطأ يقع فيه الإنسان، وهذا ما يجب تصوره، والمـــيول تتنوع إلى ثلاثة أنواع، هى ضعف العزيمة أو القلب، وهو ما عبر عنه بدقة القول الا آى: "عندى الإرادة بيد أني أفتقر إلي التنفيذ"[10] ، والنجاسة أو عدم النقاء، تحدث عندما لا يكتفى الفعل بالقاعدة الخلقية، ويحتاج إلى دوافع أخرى(11) ، وأخـــيرا الفساد الذى ينشأ عندما تميل الإرادة إلى تفضيل دوافع دنيا على الدوافع الخلقية(12).

وتـــأخذ هـــذه الميول مجراها نتيجة سوء استعمال الإرادة الحرة، عندما لا يسلك الإنسان وفقا للواجب وحده، وإنما بدافع من بعض المغريات، وهذا يعنى أن الشر لا ينشأ عن وجود إرادة شريرة كامنة أنطولوجيا فى الطبيعة الإنسانية، وإنما عـــن ضـــعف هذه الطبيعة عندما لا تفصل بين بعض الدوافع وبعضها الآخر على أساس القاعدة الخلقية [13].

إن فهـــم كنط على هذا النحو لا يمكن أن يؤدى بأى حال إلى الاعتقاد الذى ذهـــب إليه د. بدوى عندما قال: "إن النتائج المترتبة على نظرية كنت هذه فى الشر الأصـــيل نتائج بالغة الخطورة ولو استخلصت كلها بعمق واستقصاء لأفضت بكنت إلـــى متاهات لاهوتية بعيدة كل البعد عن نقده العقلى: مثل التبرير، الغفران، القدر السابق، التحول، الخ"[14].

فنظرية الشر عند كنط غير ذات علاقة بنظرية الخطيئة الأصلية التى تقول بهـــا المسيحية. ولهذا فإن كنط فى الوقت الذى يقول فيه بالنظرية الأولي، يصرح

بـــرفض النظرية الثانية التى هى عقيدة رئيسية فى المسيحية، ويذهب إلى ان أفسد تفســير لأصل الشر الأخلاقى القول بأنه خطيئة أولى منتقلة بالوراثة من الآباء إلى الأبـناء . ويســتند كـنط فــى رفضه للخطيئة الأولى إلى التحليل العقلى وتأويل نصــوص الكــتاب المقدس التى تؤكد حدوثها، وينظر إلى قصة السقوط باعتبارها صــورة مجازيــة(ليست حقيقية) تصور ما نفعله نحن كل يوم عندما نغلب بإرادتنا دوافع حسية على ما يقضى به القانون الأخلاقى[15].

والتفســير العقلــى الــذى قدمــه كنط للشر- كما سبق توضيحه- هو أنه ضرورى من أجل القول بحرية الإرادة، حيث لا يتصور المرء إرادة حرة دون أن يكون لديها إمكانية فعل الخير أي إمكانية فعل الشر.

ويعتبر كنط أن وقوع آدم فى الخطيئة نتيجة إغواء الشيطان يؤكد أن طبيعة آدم لــم تكــن شــريرة ؛ لأن وقوعه فى الشر جاء نتيجة مؤثر خارجي، لا نتيجة لطبيعية شريرة داخلية.

إن كــنط يرفض مواقف القديس أوغسطين ومارتن لوثر[16]، بالإضافة إلى رفضه لكل محاولة ترمى إلى إخضاع الإنسان لتحمل خطيئة أصلية لم يتسبب هو فى جلبها لنفسه. ومن هنا فإن جوته وهردر وشيلر لم يحسنوا فهم موقف كنط من الخطيئة، عندما اعتبروا أنه قد لطخ رداءه الفلسفى بنظرية الخطيئة الأصلية، وفتح ثغرة لاعقلانية فى نسقه النقدى العقلانى المحض.

وممــا يؤكــد عقلانــية كنط وعدم وقوعه في تبرير الشر من وجهة نظر المسيحية أنه أكد فشل جميع المحاولات الفلسفية فى تبرير العدل الإلهى.

ففــى المرحلة الأخيرة من تطور تفكير كنط الدينى، لم يحدث ثمة تغيير عن الخــط العقلانى الذى كان قد انتهجه منذ البداية، والذى بلغ قمة تشكله واكتماله فى الفلسفة النقدية و في كتابه "الدين فى حدود العقل وحده".

وكــان مقالــه "عن فشل جميع المحاولات الفلسفية فى العدل الإلهى" سنة 1791، تعبــيرا جديدا عن مسلكه النقدى، حيث واصل التوكيد على أن فكرة الله لا تنتمى إلا إلى مجال الأخلاق دون العقل النظرى أو الفيزياء. وقام بتفنيد محاولات

ليبنتس وفولف وغيرهما للبرهنة على العدالة الإلهية فى العالم وكأنهم عالمون بطبيعة المقصد الإلهى وواقفون على طريقة وحكمة أعمال الله!

وانطلاقا من قناعات كنط النقدية بأن للعقل حدودا لا ينبغى أن يتجاوزها، فقد أعلن فشل كل تلك المحاولات التى تخوض فى مجال عالم الأشياء فى ذاتها(عالم ما بعد الطبيعة) عندما تسعى إلى تبين طبيعة المقصد الإلهى وحكمته.

ومن ناحيته يرى كنط أن الشر موجود فى العالم، وأن المدافعين عن الحكمة الإلهية من وجوده أشبه بالتلاميذ اللاهوتيين الذين التفوا حول النبى أيوب عند ابتلائه محاولين تكشف حكمة الله من جراء هذا الابتلاء.

وينتهى كنط إلى تسجيل العجز الإنسانى عن الوصول إلى اتساق بين الله كمنظم للحياة الأخلاقية وبين أعمال الله فى الطبيعة. وإزاء هذا العجز فليس أمام الإنسان إلا الإيمان الأخلاقى بالله دون محاولة التوصل عن طريق العقل النظرى إلى طبيعته ومقاصده، لان هذا مما يفوق حدود العقل الإنسانى الذى لا يمكنه مجاوزة عالم الظواهر[17].

ويحلل هيجل موقف المسيحية من الشر عبر تحليله لقصة السقوط؛ سواء في "محاضرات في فلسفة الدين"، أو في"موسوعة العلوم الفلسفية"، ويذهب في الأخيرة إلى أن الإنسان فى مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة، وعارض الله.. وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها، وهو ما عبرت عنه قصة السقوط، تلك القصة التى تمثل- من وجهة نظر هيجل- الاتجاهات العامة للمعرفة فى حياة الروح، فحياة الروح فى مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدى ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعنى امتصاص هذه الحالة المباشرة فى شيء أعلى. إن ما هو روحى يتميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هى تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها، غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لابد بدوره أن يطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقا جديدا لكى تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقا روحيا، أى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر، وفى الفكر

وحـــده، فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه. وتحكى قصة السقوط أن آدم وحـــواء كانا يعيشان فى جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معـــرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أمـــا الشـــجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها، ويدل تحريم الأكل من شـــجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحـــظ هـــيجل أن بعض الشعوب المولعة بالأمل قد أخذت بهذا الاعتقاد نفســـه،وذهبت إلـــى أن الحالة البدائية للجنس البشرى كانت حالة براءة وانسجام، ويـــرى هـــيجل أن ذلك كله صحيح إلى حد ما، فالانقسام الذى حدث خلال تطور البشـــرية لـــيس وضعا تركن إليه أو تبقى فيه. لكن من الخطأ النظر إلى الانسجام الطبـــيعى المباشر على أنه الوضع الصواب، فالذهن ليس غريزة خالصة، بل على العكس يتضمن ميلا إلى التأمل والاستدلال.

ولا يجـــد هـــيجل شكا فى أن براءة الأطفال تحوى شيئا مثيرا فاتنا وجذابا، وذلـــك يـــرجع لكونهـــا تذكرنا بما ينبغى أن تفوز به الروح لنفسها. وليس انسجام الطفولة إلا هبة من يد الطبيعة، بينما الانسجام الثانى يلزم أن ينبع من جهد الروح وثقافتها. ومن هنا كانت كلمات المسيح: " الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مـــثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات "[18] أبعد جدا عن أن تخبرنا بأنه ينبغى علينا أن نظل أطفالا باستمرار.

ويؤكد هيجل أن الوقوع فى الانشقاق ويقظة الوعى تنبع من طبيعة الإنسان ذاتهـــا، وهـــو فى ذلك يختلف عما ترويه قصة السقوط فى الكتاب المقدس عندما نسبت تخلى الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هى الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وترى الحية فى معرفة الخـــير والشـــر تشـــبها بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هى التى يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزى ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكـــير لهمـــا بعـــد استيقاظ الوعى أنهما عراة. ويعتبر هيجل هذه الصورة ساذجة وعميقة فى وقت واحد، لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان

عـن حـياته الطبيعـية والحسية، ولا يصل الحيوان أبدا إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالـي لا يشـعر بـأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحى والأخلاقى للملابـس فى شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة المادية الخالصة بالنسبة له إلا مسألة ثانوية.

ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهى، اللعنة أو الشـقاء، ولكى يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بـالعمل بالكدح، أما المرأة فلابد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتـيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التى تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس مـن ذلـك لا يسـتطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسـائل الضـرورية التى تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان- وفق التحلـيل الهيجلى- فى تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل هـو الـذى يعيد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها ليست وحدة اندماجية مثلما كان الحال فى البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل فى شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التى يعمل على الاتحاد بها.

ولا تنتهى قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة، بل هى تستمر لتخبرنا أن الله قـال: " هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر"(19)، أى أن المعـرفة أمر إلهى ولم تعد عملا الآن مثل الماضى، وتدحض هذه الآية فيما يرى هـيجل الزعم القائل بأن الفلسفة تهتم بتناهى الروح فحسب؛ فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلى بأنه صورة الله، وهذا يعنى أن الإنسـان- من زاوية المعرفة- لا متناه وخالد. لكنه فى الجانب الطبيعى متناه وفان. وهذا مايقرره هيجل فى بقية الآية السابقة، والتى تذكر أن الله طرد الإنسان مـن جـنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة(20):"والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن.. ".

ورغـم أن هـيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنهـا موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة التى تقدم الخطيـئة كنتيجة لفعل عرضى قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفى لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أنـه يمكـن أن يكـون خلاف ذلك. وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان- من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقا من مخلوقات الطبيعة- كان ينبغي أن يكون على هذا النحو. أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بداية عليه أن يغير شكلها.

وبـناء على هذا فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية حقـيقة عمـيقة، رغـم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خير بطبيعـته، وأنـه يسلك سلوكا صوابا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقية. ويفسـر هـيجل شريرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التى تخلى بها عن طريق الوجـود الطبـيعى المحض؛ فهى التى وضعت التفرقة بينه كفاعل واع لذاته وبين عـالم الطبـيعة. غير أن هذا الانقسام- رغم أنه يشكل عنصرا ضروريا فى فكرة الـروح نفسـها- فإنه ليس هو الهدف النهائى للإنسان، لأن النشاط المتناهى للفكر والإرادة ينـتمى كله إلى حالة الانقسام الداخلى هذه، وفى مثل هذه الدائرة المتناهية يسـعى الإنسان وراء غايات خاصة، ويستمد من داخله مادة لسلوكه. وبينما يسعى وراء هـذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهى هنا ذاتـه الضيقة بغض النظر عن الكلى، فإنه فى هذه الحالة يكون شريرا وشره ذاتيا. وإذا كـان يـبدو أن لدينا هنا شرين، فإنهما فى الحقيقة شر واحد، لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسلك على هذا النحو ويسـير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم فإن شر الإنسان الطبيعي لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات[21].

إذن يمكن القول أن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئى، ويبتعد عما هو كلى.

ويمثل الابتعاد عما هو كلي، لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية وفي العالم، بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هي المصالحة، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل في اتحاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسانية؛ فكل إنسان هو الله، والله إنسان فردي. ويترتب على ذلك أن كل روح إنساني في ذاته، طبقا لمفهومه وماهيته، هو حقا وفعلا روح، وأن الدعوة اللامتناهية لكل إنسان فرد هي أن يكون هدفا في خدمة الله وأن يبقى متحدا مع الله. ويترتب على ذلك أيضا بالنسبة إلى الإنسان وجوب تحويل هذا المفهوم- الذي هو في الأصل محض موجود في ذاته- إلى واقع، أي أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هذا الهدف. فإذا ما بلغ هذا الهدف فعلا، صار روحا لامتناهيا. والواقع أن ذلك غير ممكن ما لم يتصور هذا الاتحاد على أنه واقعة بدائية، على أنه الأساس الواقعي للطبيعة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المسلمات التي يصادر عليها الوعي الديني المسيحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرا، جسدا، وتجلى كإنسان فرد[22]؛ بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسي في شكل فرد إنساني وجد وجودا فعليا، وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفردي مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرا لأن الوحدة- من حيث هي مصالحة روحية بين آناء متعارضة- ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن السيرورة التي بفضلها يغدو الوعي روحا حقا لا بد أن تتم في داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كروح واقعي- إن يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتا متعينة، وجود فردي- فإنه في الواقع، وفي قلب طائفة المؤمنين المنتمي إليها، هو الله والروح من حيث جوهر[23].

ولا يـتجلى تصـالح الذاتية الفردية والله فى صورة تساوق مباشر، بل فى صـورة تسـاوق يـتحقق بعـد المرور بآلام لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

ويشـكل المتناهي واللامتناهى هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكـون فكـرة عن العمق الحقيقى للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسـامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول- حسب هيجل- أن كل ألوان الحـدة والنشاز الكامنة فى الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هى من طبيعة الـروح ذاتهـا. وتؤلـف سيرورة الروح- منظورا إليها فى ذاتها ولذاتها- ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذى لابد أن يدور فى كل وعى فردى[24].

وبمـا أن تحقـق الـروح فـى الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسـي، فـإن ذلـك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا فى صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه- رغم هذه النقلة الفردية- على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هـو ذلـك الـذى يخسر فيه وجوده الفردى ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعيـن. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل فى سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح ونكال الموت.

الحواشي

(1) انظر:مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1، ص 250.

(2) المرجع السابق،ج1،ص254.

(3) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي ، معجم اللاهوت الكتابي، ترجمه إلى العربية مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، 1988. ص 466.

(4) J . H . Hick , Philosophy of Religion, , P . 58 .

(5) Idem.

(6) ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى، ص 80 .

(7) المصدر السابق ، ص 95 .

(8) جدير بالذكر أنه سبق لأوغسطين أن استخدم الفكر كدليل على وجود النفس . وثمة خلاف بين المؤرخين حول مدى أصالة ديكارت فى هذه المسألة ، وحول مساحة اختلافه واتفاقه مع أوغسطين. انظر :

E.L. Allen, Guide Book to Western Thought, pp. 60-1

برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977. ص114.

(9) D.E. Cooper, World philosophies, p. 244.

(10) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.24-5.

(11) Ibid., p. 25.

(12)Idem.

(13) Ibid., pp. 32-3.

(14) د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص 31.

(15) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p.36-9, 73.
(16) Idem.
(17) Kant, Gesammelte Schriften , ed . Koniglich Preussischen Akadmie der Wissenschaften, Berlin and Leipzig : de Gruyter , 1922 .VIII, s.225-71.

(18) انجيل متى، إصحاح 18، آية 3.

(19) سفر التكوين، إصحاح 3، آية 22.

قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 444.

(20) قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 445 ff.

(21) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and O. poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.Par. 24.

والترجمة العربية،ج1، ص109 وما بعدها.

(22) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 454-5.

(23) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، ص 357.

(24) المصدر السابق، ص 362.

الفصل الثامن

الحياة الآخرة



الفصل الثامن

الحياة الآخرة



اهتمت معظم الأديان بالحياة الآخرة، وكانت الديانة المصرية القديمة هي أكثر الأديان القديمة اهتماما بالحياة الآخرة .ولذلك يمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية[1].

ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة الفانية، فإن هيجل لا يريد أن يسجل وعى المضريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحرى غير الكرام، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتي يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة فى الوعي الديني المصري.

أما موقف اليهودية من الحياة الآخرة، كما جاء في كتبهم المقدسة في شكلها الأخير،فينطوي على نوع من الالتباس ،ولذا نجد كنط يري عدم تضمن النص اليهودى لأي نوع من الإيمان بالآخرة؛فالحديث فيه مركز على ثواب وعقاب دنيويين، بهدف استتباب الطاعة بين أفراد الشعب. وإذا كان لدى اليهودى كفرد بينه وبين نفسه نوع ما من الاعتقاد فى الآخرة، فإن هذا غير واضح فى التشريع اليهودى، لأن المشرع اليهودى لم يضع فى اعتباره تصور الآخرة كشرط ضرورى لقيام الأخلاق والدين، رغم أن من الممتنع عند كنط أن يكون ثمة دين بلا آخرة [2].

ولو كان كنط اتبع منهج النقد التاريخى المقارن لتبين له أن موقف اليهودية- كما وصلت إلينا فى العصر الحديث- من الحياة الآخرة ، يوجد به كثير من اللبس. فموقفها من الآخرة غامض ويثير كثيرا من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففي حين تنكر فرقة الصدوقيين[3] القيامة والثواب والعقاب فى الآخرة ذاهبة إلى أن النفس تموت مع الجسد[4]، فإن فرقة الفريسيين[5] تؤمن بوجود الأرواح

وبخلود النفس وقيامة الجسد[6]، ومكافأة الإنسان ومعاقبته فى الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير فى هـذا الاتجـاه نفسـه تلك الطائفة التى أصدرت كتـاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيرا ماديا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضا فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجـحيم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل فى الكون الذى تغير والذى يحـفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذى سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: "فى القيامة سيكونون كالملائكة فى السماء"[7].

ومن الواضح أن كلا الموقفين من الآخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحا عن المسألة أو أن له موقفا واضحا محددا. فرواياته تتناقض حول مسألة جوهرية فى العقيدة لا تحتمل مثل هذا االتناقض!

أما النصوص التى تؤيد البعث والقيامة، فهى كثيرة، حيث جاء فى سفر دانيال:

"وكثير من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي"،[8]

وفى سفر أشعياء: "تحيا أمواتك تقوم الجثث "[9].

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثواب والعقاب ضمنيا فى سفر أيوب[10]، وفى المزامير حيث يتم التعبير عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفى حضرته [11]

وكما يقول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى، فإن صورة القيامة التى يستخدمها حزقيال وأشعياء يجب أن تفهم فهما واقعيا: إن الله سيجعل الأموات يصعدون من الجحيم لكى يشتركوا فى الملكوت[12]. ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التى سيدخلون فيها، لن تكون شبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها ستكون حياة ذات طبيعة متجلية[13] . وذلك هو الرجـاء الذى يساند الشهداء فى وسط محنتهم، فقد تنتزع منهم الحياة الجسدية، إلا ان الله الذي يخلق، هو أيضا الذى يقيم[14]. وأما بالنسبة للأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة[15]. هذا مع أن نص دانيال

يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدى!، وتتعارض الآيات السابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدى فى سفر الجامعة الذى يؤكد عقيدة الفناء وإنكار اليوم الآخر، يقول: "اذهب كل خبزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضى عملك. لتكن ثيابك فى كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة فى الهـــاوية التى أنت ذاهب إليها "[16].

والموت الذى ليس بعده بعث ليس مسئولية الله، بل مسئولية الإنسان، وجاء نتيجة وقوعه فى الخطيئة، فقد خلق الله الإنسان لكى يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذى إن وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها "، لكن توجد شجرة أخرى بجانب شجرة المعرفة فى جنة عدن هى شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدى دورا فى قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة هناك وكان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها. ويورد فريزر فرضا يفسر به سبب وجود مثل هذه الشجرة بجانب شجرة المعرفة، فالإنسان يظهر فى القصة الأصلية- التى قصد بها تفسير فنائه- وقد خلق غير فان وغير خالد، ثم أتيح له الخيار بين ثمار أى من الشجرتين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة التى هى بالفعل شجرة الموت[17].

إذن فحسب هذه الرواية يكون الموت الذى لا يعقبه بعث، من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تنتهى المسألة عند هذا الحد بوجود تناقض بين ثلاثة تصورات للآخرة، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب للجميع الأخيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص مهـــما إلى بعث للأخيار فقط، فى حين تشير نصوص ثالثة إلى فناء تام؟!

لا.. فقد شقت عقيدة تناسخ الأرواح- كما يقول جاك شوررن[18] طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهى تظهر فى فرقة القبالة[19]، وجاءت بأسلوب منتظم فى سفر الزهر . وتصور تناسخ

الأرواح مفاده أن الأرواح تظل متنقلة بين الأجسام ،كلما انتسخ وجود واحدة منها في جسدها التي هي فيه انتقلت منه إلى جسد آخر ،وهكذا دواليك.

ويشير القرآن إلى أن من اليهود من يؤمنون بالآخرة ،لكنهم أخطأوا فقالوا: لن تمسنا النار إلا أياما معدودات، وقد قام القرآن بتفنيد ما زعموه من أن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة[20]، فقال : (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون)[21].

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى بن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعما أن هذا هو جوهر عقيدة البعث فى العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصــفوة العاقلة فقط. وهذا حــسب ما قــاله جيلسون[22]. لكن يلاحظ ان ابن ميمون ذهب فى كتابه "دلالة الحائرين " إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لاغير، أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هى باقية[23].

وهكذا نرى أن الأمر بشأن تحديد العقيدة اليهودية فى مسألة البعث لم يكن بتلك البساطة التى حددها كنط عندما قال بان اليهودية خلو من عقيدة الآخرة، فالمسألة مليئة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

لكن يتفق هيجل مع كنط في أن عقيدة الآخرة وخلود النفس، ليس لها مكان فى النسق الدينى اليهودى. ولقد سبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من اليهودية ، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلافية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة نفى هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.ومن ثم فإن نقدنا لكنط ينسحب على هيجل في هذه المسألة.

ومن المنظور الهيجلى، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العينى، والفردية لا توجد فى ذاتها ولذاتها، فليس مباح لأى شىء فى هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شىء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذى ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيه وبالهوة التى لاقرار لها والتى تفصله عن الله الواحد الجليل، الذى هو وحده غير القابل للفناء، وكل شىء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

أما موقف المسيحية من الآخرة ،فنجد أن عقيدة البعث في المسيحية ترتبط بعقيدة قيامة المسيح وملكوت الله .أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول- وفق المسيحية التاريخية- بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تمم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات،.. ففى اليوم الثالث نهض قائما من بين الأموات كالمسيح المقام والرب الحى، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم[24] وظهر لهم مرارا وتكرارا مدة أربعين يوما وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض[25]. وبعد أن قال لهم: سُلِّـمْتُ كل سلطان فى السماء وعلى الأرض[26]، أرسلهم لكى يتلمذوا جميع الأمم[27]، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر[28]. ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم[29]. فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين ، الله قد جعل يسوع هذا الذى صلبتموه أنتم، ربا ومسيحا ".[30]

ويصرح كنط بأن هذه العقيدة لا يستسيغها العقل. ولا يقبل كنط منها إلا الاسم،ويعطيها مضمونا عقلانيا، إذ يعتبرها لا تعدو أن تكون مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية حياة جديدة في ضوئها.

أما ملكوت الله الذى يتحدث عنه المسيح فى الأناجيل، فيعطى كنط له معنى رمزيا؛ فهو ليس عالما آخر، لپانما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض

والذى يحكمه الدين الخالص الذى يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض[31].

ويرفض كنط قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادى[32].

لكن من ناحية أخرى نجد كنط يؤكد على خلود الروح كمسلمة أخلاقية،ولديه اقتناع عميق بأننا نجد فى كافة أنحاء العالم دلائل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة[33].

ويُعدّ هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود "عالم أفضل" وهو الذى يبرر أمل الإنسان فى حياة مستقبلية؛ فلا يمكن أن يعتقد المرء بأن الطبيعة لابد قد منحت عقلنا الدأب الذى لايعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق إذا لم يكن هناك من قبل هذا الطريق المؤكد ذلك أن "الطبيعة لا يمكن أن تــواصل تــضليلنا بوعود خادعة ثم تغدر بنا فى النهاية"[34].

ويرى كنط أن الإنسان "يستشعر نداء داخليا لإعداد نفسه من خلال سلوكه فى هذا العالم وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ليكون مواطنا فى عالم أفضل يحلق إليه بفكره. وهذا البرهان القوى الذى لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف فى كل ما نراه حولنا، كما يدعمه تأمل عظمة الخلق وكذلك الوعى بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل لها"[35].

فمع أن كنط يرى وجوب "أن نطرح جانبا الأمل فى أننا من خلال المعرفة النظرية المحضة بذواتنا يمكن أن ندرك الاستمرار الضرورى لوجودنا[36]، فانه يؤكد إيمانه بالله والآخرة فيقول: "إننى أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية، وإنى لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان"[37] لكنه يعود فيؤكد أن الإيمان بوجود حياة مستقبلية: "ليس يقينا منطقيا، وإنما هو يقين أخلاقي".[38]

وقد نظر كنط إلى الخلود فى كتابه "نقد العقل المحض" بوصفه شرطا ضروريا للأخلاق؛ فالسعادة والفضيلة لا تتطابقان فى هذه الحياة الدنيا، وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، فمع أنه يمكن تحقيق السعادة فى هذا

العالم إلا أن الفضيلة لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إلا إذا ما كان هناك تقدم لامتناه فحسب، ومن ثم يلزم أن تكون هناك حياة مستقبلية.

لكن هذه الحجة تختلف - كما يشير جاك شورون[39]- فى "نقد العقل العملى" إلى حد ما، حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق، فالقانون الأخلاقى يطالبنا بالكمال، ويقول كنط إن الالتزام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من الممكن الوفاء به:

"إن تحقيق الخير الأسمى فى العالم هو هدف ضرورى لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقى غير أنه فى مثل هذه الإرادة تُعدّ الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقى الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثم فإن هذه الملاءمة ينبغى أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة فى الأمر الذى يقتضينا بالسعى وراء هذا الهدف"[40].

ولا يمكن أن يلبى الموجود الحسى المتناهى مطلب القانون الأخلاقى إلا إذا كان التقدم اللانهائى من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا من الكمال الأخلاقى أمراً ممكناً، والتقدم اللامتناهى ممكن فقط إذا كان وجودنا لا متناهيا، أى إذا كانت أنفسنا خالدة، يقول كنط:

"وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لا فكاك منه بالقانون الأخلاقى هو شرط ضرورى للعقل العملى المحض"[41].

وإذا جئنا للإسلام ،فإن تصوره للآخرة كان محل إشارات قليلة من فلاسفة الدين الغربيين. وعلى سبيل المثال فإن كنط لا يشير إلا إلى أن المسلمين (كما بين ريلاند) قد اتفقوا على أن يعطوا لوصف جنتهم الحافلة بكل أنواع اللذات الحسية معنى روحيا[42].

وفي تصور هيجل أن المسلم في تصوره للجنة يغرق فى الحس الذى مستنده فى القرآن!. وهنا لابد أن نكرر أن كنط أدرك وسجل بموضوعية أن الوعود الحسية فى القرآن ينبغى أن تفهم فى إطار تأويلى، اعتمادا على ريلاند ، الذى قال

إن المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحيا. لكن هيجل لا يحب أن يرى مثل تلك الرؤية، لأنه يريد أن يؤكد حسية الشرق فى مقابل روحانية وعقلانية الغرب!

ومن الملاحظ أن الإيمان باليوم الآخر في التصور الإسلامي يدعم النزعة الأخلاقية في نفوس وضمائر البشر،ويشجعهم على إقامة العدالة بين بعضهم البعض؛ ولاشك أن الثقافة الإسلامية إذ تؤكد على وجود يوم للحساب ،فإنما تقدم للبشرية تصورا تحتاج إليه بشدة حتى تتخلص من النوازع العدوانية والاستعمارية والاستغلالية التي تسيطر عليها.

وفي التصور الإسلامي أن الناس في اليوم الآخر يقومون من قبورهم لرب العالمين حفاة عراة ، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتنصب الموازين فتوزن فيها أعمال العباد، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون. من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون. وتنشر الدواوين وهى صحائف الأعمال؛ فآخذ كتابه بيمينه؛ وآخذ كتابه بشماله، أو من وراء ظهره، كما قال سبحانه وتعالى:(وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا)[43]. ويحاسب الله الخلائق، كما وُصِف ذلك في الكتاب والسنة . وأما الكفار فلا يحاسبون محاسبة من توزن حسناته وسيئاته، فإنه لا حسنات لهم، ولكن تعد أعمالهم وتحصى فيوقفون عليها ويقررون بها ويجزون بها[44].

وإذا كان أصل البشر في الإسلام واحدا ،فإن مصيرهم واحد ،هو العودة إلى الله تعالى في الآخرة حيث الحساب والجزاء،قال تعالى: (ثم إليه ترجعون)[45]، أي تردون في الآخرة فيجزيكم بأعمالكم[46].

وقد أثبت القرآن الكريم الرجوع إلى الله بعد الموت، فقال تعالى:(ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أخرج حيا. أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا)[47]، ومعنى هذه الآية عند الطبري هو: ويقول الإنسان الكافر الذي لا يصدق بالبعث بعد الموت:أخرج حيا فأبعث بعد الممات وبعد البلاء والفناء إنكارا منه ذلك ،يقول الله تعالى ذكره: أو لا يذكر الإنسان المتعجب من ذلك المنكر قدرة الله على إحيائه بعد فنائه وإيجاده بعد عدمه فى خلق نفسه أن الله خلقه من قبل مماته، فأنشأه

بشرا سويا من غير شيء ولم يكن من قبل إنشائه إياه شيئا، فيعتبر بذلك ،ويعلم أن من أنشأه من غير شيء لا يعجز عن إحيائه بعد مماته وإيجاده بعد فنائه[48].

ومن الأدلة التي أوردها القرآن ذلك الدليل المذكور في قوله تعالى: (يا أيا الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج.ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير.وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور)[49].

فهذه الآيات الكريمة تقدم لنا " في دقة وإعجاز برهانين اثنين على البعث والنشور:أولهما:أن الذي استطاع إيجادنا أول مرة في هذه الحياة الأولى ،لهو قادر على إعادة إيجادنا مرة أخرى في حياة ثانية ،فيصبح الدليل على الحياة الثانية هو حياتنا الأولى ذاتها.ولا شك أنه ما من شيء أبعد عن العقل والمنطق من أن نقر بوقوع أمر (الآن) ،ثم نرفض الاعتقاد في إمكانية حدوثه مستقبلا!... أما البرهان الثاني الذي تقدمه لنا آيات سورة الحج ،فهو مثال واقعي ،نلمسه جميعا في الواقع التجريبي؛ذلك أن الأرض الميتة ،ينزل الله تعالى عليها من السماء ماء فيحييها.أفليس الذي أحياها بعد موتها بقادر على أن يحيي الموتى؟"[50].

وهكذا فإن عقيدة وحدة المرجع والمصير تشكل مقوما من مقومات التصور الإسلامي،وإذا كانت عقيدة وحدة النشأة تؤكد المساواة بين البشر،وترفع التفاضل بينهم،إلا بالتقوى ،فكذلك عقيدة وحدة المرجع والمصير تدفع الناس للعمل الصالح وتحثهم على الابتعاد عن الشر؛لأنهم يعلمون أنهم سيحاسبون على كل عمل أو قول.وهذا التصور يقوم على مفهوم أخلاقي،من حيث إنه ضد العنصرية والانشقاق بين البشر،ومن حيث إنه يحارب نوازع الشر في الإنسان ،ويرفع مقياس العدالة، والمساواة،ووحدة البشرية أمام الله.

(38) Idem.

(39) جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى ، ص 156.

(40) Kant , critique of practical Reason, P. 225.

وقارن : جاك شورون ، الموضع السابق .

(41) Ibid., P. 226.

(42) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone p.102.

(43) الإسراء:13-14.

(44) ابـــن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، تحقيق عبد الرحمن محمـــد قاسم النجدي،مكتبة ابن تيمية،بدون تاريخ،عدد الأجزاء 7،ج/ 3 ص 145-146.

(45) البقرة:28.

(46) الـــبغوي، معالم التنزيل،تحقيق خالد العك – مروان سوار ، بيروت، دار المعرفة، 1407 – 1987، الطبعة الثانية،59/1.

(47) مريم:66-67.

(49) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،بيروت،دار الفكر،1405، 106/16.

(50) الحج:5-7.

(51) د.محمـــد عـــثمان الخشت،إثبات عقيدة الآخرة،دراسة تمهيدية لكتاب الحارث المحاسبي،التوهم،القاهرة،مكتبة القرآن،1984،ص23-24.

الفصل التاسع

تطور الأديان



الفصل التاسع

تطور الأديان



توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان،وتسعى لاكتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ، ويمكن تصنيفها في طائفتين من النظريات :

- **الطائفة الأولي: النظريات التطورية:**

تذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركه الحضارة الإنسانية عامة هى حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى الى أعلى .... بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة، مرورا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عده تفسيرات، لعل من أهمها:

- التفسير المثالي المطلق : الذي يعتبر تطور الأديان هو شكل من أشكال تطور الروح المطلق،الذي بدأ منغمسا في الطبيعة ،وهو ما ظهر في أديان السحر،ثم تحرر منها شيئا فشيئا،عبر مراحل مختلفة،حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررا كاملا.وهذه هي نظرية هيجل.
- التفسير الطبيعى الذى يحدد النشأة الأولى للدين فى صورة عبادة مظاهر الطبيعة[1].
- التفسير الحيوى الذى يزعم أن أقدم دين فى تاريخ الإنسان هو الاعتقاد فى الأرواح الفردية وعبادتها[2].

- التفسير "الما- قبل الحيوى" الذى يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحا كلية واحدة سارية فى الوجود كله(3).

- التفسير الاجتماعى بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، وفيبر، ودوركايم(4).

- **الطائفة الثانية: النظريات الاعتقادية:**

هي تلك الطائفة من النظريات التي تأخذ بوجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني.

وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذى تكشف لها إما بالتأمل النظرى أو بوحى إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة و العلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر،ليس لأن الكتب المقدسة قالت بها،ولكن بناء على منهج علمى وضعى أو تحليل فلسفى عقلى، مثل بسكال، و لانج، وبتانزونى.

- **التفسير المثالي المطلق لتطور الأديان:**

تعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعا – في نطاق فلسفة الدين- رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية -من الناحية التاريخية- تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين.ولذلك سنقدم لها تحليلا نقديا فيما يلي.

يفرق هيجل بين الدين المطلق و الأديان المحددة،والدين المطلق هو المسيحية ،أما الأديان المحددة فتشمل مجموعتين جزئيتين:أديان الطبيعة،وأديان الفردية الروحية.

وتتضـــمن المجموعـــة الأولـــى مـــنهما، وهـــى أديان الطبيعة،على ثلاث مجموعات فرعية:

أولها : ديانة السحر.

وثانيها : أديان الجوهر، وهى الديانة الصينية والهندوسية والبوذية واللامية.

وثالـــثها : أديـــان التحول، وهى التى يتم فيها الانتقال من أديان الطبيعة إلى أديان الفـــردية الروحـــية، فهى محطة انتقالية وسطى بين مرحلتين رئيسيتين داخـــل الأديـــان ا لمحددة، وأديان التحول تضم الديانة الفارسية، والديانة السورية، والديانة المصرية.

أمـــا المجموعة الثانية من الأديان المحددة، فهى أديان الفردية الروحية التى يرتفع فيها الروحي فوق الطبيعى، وتشمل ثلاث ديانات: هى اليهودية، والإغريقية، والرومانية.

أولا : أديان الطبيعة (الدين المباشر):

أديـــان الطبـــيعة هي التي لا يعرف الوعي الإنساني فيها الروح الإلهي إلا مســـتزجا بالطبـــيعة، وغير متصف بالحرية. فالروح اللانهائي غارق فى الطبيعة النهائـــية علـــى نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلى والجزئي لكن على نحـــو فـــج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحررة؛ لأنهـــا لم تتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالى عليها، وإنما لا تزال كامنة فيها ومختلطة بها،.. يقول هيجل:

"المـــرحلة الأولـــى بالنسبة لنا هى دين الطبيعة. وهو يعرف بوصفه وحدة الروحى والطبيعى، حيث الروح لا تزال فى وحدة مع الطبيعة، والروح ليست حرة بعد، فالموجود بهذه الطريقة لم يعد بعد واقعيا بوصفه روحا"[5].

ولا بد من ملاحظة أمرين:

أولهمـــا : أن هيجل يستخدم اصطلاح الدين الطبيعى استخداما خاصا مباينا للاستخدام الشائع فى الفلسفة الحديثة، ولا سيما القرن الثامن عشر؛ حيث كان الدين الطبــيعى هــو ذلــك الديــن القائم على العقل والتحرر من كافة المعتقدات الدينية المرتكزة إلى أساس غير عقلانى، ويرفض الأديان السماوية الموحى بها؟

فــالعقل مـــن وجهـــة نظر الدين الطبيعى فى القرن الثامن عشر قادر على معـــرفة الحقـــيقة وليس بحاجة إلى أنبياء أو كهنة، وإذا كانت هناك مرجعية فهى فحســـب مرجعـــية العقل الذى من حقه التعامل مع الطبيعة بوصفها براءة وفطرة وتحـــررا، ومـــن ثـــم ينبغى أن نفرق بين أديان الطبيعة عند هيجل التى هى أديان المـــرحلة البدائـــية فى تاريخ الإنسانية وفى بداية سلم التطور، وبين الدين الطبيعى عند فلاسفة القرن الثامن عشر باعتباره دين العقل والحرية والنقاء، أى قمة التطور والتفكير الدينى، وهيجل نفسه يشير إلى هذا الاختلاف فى المعنى بين استخدامه هو والاستخدام الشائع فى العصور الحديث لاصطلاح " الدين الطبيعى"[6].

وثـــانى الأمرين- أن هيجل متأثر بمفهوم كنط عن الحرية والطبيعة، حيث يـــرى كنط ان مجال الطبيعة هو مجال الضرورة التى تتعارض بدورها مع مجال الأخـــلاق الـــذى هـــو مجال الحرية. ولذا فإن هيجل اعتبر أن انغماس الروح فى الطبيعة جعلها غير محبوة بالحرية، لأن الطبيعة تقوم على الضرورة والحتمية.

1- ديانة السحر المباشر:

يعد هذا الدين أول صورة من صور الدين فى تاريخ تطور الروح، حيث إنـــه يمثل أول مرحلة من مراحل الدين الطبيعى[7]، ومن ثم فهو عبارة عن صورة بدائـــية لعلاقة اللامتناهى بالمتناهى، حيث لا تكاد تتصور ديانة السحر أى انفصال بيـــن الاثنيـــن، فهمـــا فـــى حالة اختلاط تام، بل لا يكاد يوجد أى نوع من الوعى باللانهـــائى أو الكلـــى فى هذا الدين، فكل ما هو موجود جزئى، ولا وجود للروح الخـــالص الكلـــى، والموجودات الجزئية موجودة على نحو منفصل لا يربط بينها

خـيط كـل جامع. حتى شعور الإنسان بنفسه وتميزه عن سائر الكائنات لا يكون نتـيجة شعوره بكونه موجودا عاقلا كليا، وإنما بوصفه موجودا جزئيا بكل ما فى هذه الجزئية من أنانية ورغبة وغريزة وهوى. ورغم هذا الشعور بالتمايز النسبى، فلا يزال الإنسان ينظر إلى نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة.

ولا يعـرف الإنسان الروح الإلهي فى الديانة السحرية إلا باعتبارها قوة قادرة على التدخل فى مجرى الطبيعة وتحويلها لصالح رغباته وأهوائه، أى أنه لا يعرف الروح بوصفها كلية عاقلة ذات انفصال، وإنما هى قوة كامنة فى الطبيعة.

والاتصـال بالـروح يكون فى ديانة السحر عن طريق الإرادة السحرية الـتى تتحقق عبر طقوس وشعائر غاية فى السطحية والفجاجة، وليس عن طريق الصلاة.

ودين السحر لا يكاد يستحق اسم " الدين "، يقول هيجل:

"... أول مـرحلة مـن دين الطبيعة هو دين السحر الذى ربما نعتبره غير جدير باسم الدين "[8].

ولا يـزال هـذا الشـكل البدائـى للدين باقيا عند بعض القبائل الأفريقية والاسـكيمو. كمـا أن الرؤية السحرية للعالم لا تزال تسيطر على بعض من اتباع عديد من الديانات التى كانت فى الأصل تحررا من الرؤية السحرية.

2- أديان الجوهر:

أ) الديانة الصينية:

لا تزال هذه الديانة ديانة سحرية، طبقا لمحاضرات 1827 م، وإن كانت قد حققت تطورا لهذه الديانة[9].

ورغم أن هذا التصنيف يفتقد البرهنة الحاسمة فى محاضرات 1824 م، فإن معالجة هيجل فى محاضرات 1827 م تقدمت إلى حد كبير وتجاوزت ما سبق أن

قالــه فــي حاضرات 1824م، حيث تغلبت على تلك النقطة التى كان من الصعب فيها البرهنة على أننا فعلا مازلنا فى مرحلة دين السحر.

ويميز هيجل فى البداية بين ثلاث حالات للديانة الصينية:

الحالة الأولى: الدين الأقدم، دين السماء، وهو دين الدولة للإمبراطورية الصينية.

الحالة الثانية : دين الداو أو الطاو(أي العقل)،

الحالة الثالثة : البوذية الصينية التى نشأت فى القرن الأول للميلاد[10].

وسنتحدث الآن عن الدين الأو ، والثانى، على أن نتناول لاحقا الدين الثالث.

وفيما يتعلق بالدين الأول، وهو الدين الأقدم لسلالة تشو الحاكمة، فإن هيجل قــد اعــتمد على تلك الدراسة الدقيقة للجزويت المسماة" ذكريات متعلقة بالصين " 1776- 1814 م، بالإضافة إلى المجلد السادس من التاريخ الكلى للرحلات 1750 م، وتعــرف هيجل من خلال هاتين الدراستين على أن العبادة فى هذا الدين ليست عــبادة الإمــبراطور، فما هو إلا رمز دينى سام للسماء التى تمثل قوى الطبيعة، بالإضــافة إلــى كونه مثلا للأخلاقية الراقية[11]. والسماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تماما. ونظرا لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتــبط بالســماء الفارغــة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لســيطرته المباشــرة[12]، ولهذا السبب فإن هيجل يرى أنها لا تزال ديانة سحرية. ولقــد عاد هيجل إلى البيئة الطقسية التى تأسست فيها السلالة الحاكمة الجديدة، بما فيها دور الشن الذى وجه له انتباها خاصا فى محاضرات 1824 م.

ويطلــق هــيجل على دين الصين القديم: دين الطبيعة، فقوامه تكريم السماء بوصــفها قــوة علــيا، ســامية، والخوف منها، وإجلال الأرواح الكائنة فى جميع أنحائهــا. ولمــا كــان الإمبراطور هو القمة فى هذا الدين، وهو وحده الذى يملك الاتصــال مع قوى الطبيعة، وهو المجسد للسلطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنــه هــو الوحيد الذي يقدم القرابين فى الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسماء على

وفـرة الحصاد، والتضرع إليها التماسا للبركة عند بذر البذور. ويعتقد الصينيون- وفـق هيجل- أن السلوك الطيب يرضى السماء، ويجلب البركة، أما السلوك الآثم، فإنه يغضب السماء التى تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر.

وإذا كانـت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة فى الإمـبراطور، فإن هناك مجالا لعلاقة خاصة، إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة، وكـل مديـنة، وكـل جـبل، وكـل نهـر، وتخضـع كـل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور[13].

. والأخـلاق الـتى يقـو. علـيها دين الطبيعة الصينى هى التى تبلورت مع كونفوشـيوس الذى قام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقى اعتمادا على عناصر أخلاقية موجـودة فى التاريخ الصينى. وكونفوشيوس معلم أخلاقى وليس فيلسوفا تأمليا من وجهـة نظر هيجل[14]. ويطلق هيجل على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهى ذات طـابع أبوى بطرياركى، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآبـاء، وواجـبات الآبـاء نحو أبنائهم، وواجبات الأشقاء والشقيقات تجاه بعضهم البعض.

ويعتقد هيجل أن فى أخلاقهم نواحى عديدة ممتازة. بيد أنه سرعان ما يوجه لهـم انـتقادا عنيفا، إذ أنه يرى أن الواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صورى شـكلى، وهـى غـير نابعـة من شعور حر، داخلى، ولا ترتكز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأوامر ا لإمبراطور.

ولا يقـوم هـيجل بتوجيه هذا الانتقاد على أساس أنه معبر عن جانب واحد مـن جوانـب تكوين الشعب الصينى، بل أنه يعتبره سمة السمات فى شخصيته.. يقول: " السمة التى يتميز بها هى أنه كان بعيدا عن كل ما يتعلق بالروح، أى عن الأخلاقـيات الحـرة، الذاتـية مـنها أو الموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطنى للدين..."[15].

ويفـرع علـى هـذا الحكم العام حكما آخر هو: مبلغ ضآلة الاحترام الذى يكنونه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة[16]، وافتقادهم للشعور بالكرامة[17]، لكنه

يناقض هذا الحكم فى موضع آخر عندما يقول: " يمكن أن يقال عن الصينيين أنهم حساسون ضد الإهانة إلى أقصى درجة "[18]، ويدلل هيجل على هذا القول الأخير بأن الشخص منهم قد يلجأ إلى قتل نفسه لكى يدمر خصمه دفاعا عن كرامته!

أما الديانة الأخرى،؟هى الداو (العقل أو الطريق)، فيعتمد هيجل فى عرضها علـى ذكريات الجزويت، وذكريات وآراء قابيل راموزا عن لاوتسى[19]. ويسمى أتباع هذه الديانة بـ " الطاو- سيين "، وهم ليسوا مثقفين أو موظفين، كما أنهم ليسوا مشاركين فى دين الدولة، وغير منتسبين إلى الدين البوذى.

والذى طور هذا الدين، هو لاو- تسى المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره فى جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره[20].

وتحتل أعمال لاوتسى مكانا مرموقا عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التى تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوى كتاب لاوتسى الرئيسى على جزعين، هما: الطاو- كينج، والطى- كينج. ويشار إليه عادة باسم " طاو- طى- كينج " ،أى كتاب القول والفضيلة. والطاو هو العقل الأصلى الذى خلق العالم والذى يسوسه مثلما يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضا: الطريق، المنهج، الجوهر، المبدأ... وإذا ما تم تكثيف كل هذه المعانى فإنها تلتقى فى معنى رمزى ما ورائى يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مجرى الأشياء وأساس وجود كل شيء[21]. ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله فى بهائه ؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا فى نقصه، أى لا يراه إلا محدودا.

أما الطاو- سيين، فيعنى أنصار العقل، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل، ويؤكدون أن الذى يعرف العقل فى جوهره يملك العلم الكلى، الوسيلة الكلية للخلاص، الفضيلة الكاملة، ومن ثم فإنه يكتسب قوة تفوق الطبيعة، ويكون قادرا على الصعود إلى السماء،وهو يطير عبر الأجواء، ولا يموت أبدا[22].

ويشير هيجل إلى مقطع شهير فى كتاب لاوتسى يثير كثيرا من التساؤلات، ولاسـيما مـن قـبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسى عن أن العقل خلق الواحـد، والواحـد خلـق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسـره. ولقـد ا عتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحى[23].

ويشـير إلى هذا المعنى أيضا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتسى:" إن ذلـك الـذى تتدبرونه ولا ترونه يسمىJ، وإن ذلك الذى تسمعونه ولا تفهمونه يسـمىCHI ،وذلك الذى تبحث يدكم عنه ولا تستطيع إمساكه يسمى WEI ". أو حسـب النص اللاتيني: " إنك تنظره ولا تراه، وباسمه يدعى J،وأن تصيخ السمع ولا تسمعه وباسمه يدعى CHI ،وإنك تسعى وراءه بيدك ولا تبلغه، فاسمه WEI ". ونقرأ بعد قليل- فيما يقول هيجل-: "هذه الأمور الثلاثة لا يمكننا اكتناهها، فهى مـتحدة ولا تشكل إلا شيئا واحدا، وما هو أرفع منها ليس بأفضل منها، وهو أدنى مـنها لـيس دونهـا (لـيس أشد غموضا)، إنها سلسلة متصلة الحلقات، سلسلة لا نسـتطيع أن نسـميها، وأساسها فى اللاوجود ". وغالبا ما تدور المسألة حول هذه الأمـور الـثلاثة: " إنه الشكل بلا شكل، الصورة بلا صورة، هو الشكل المطلق، الصـورة المطلقـة، الوجود الذى لا يوصف، وحين نمضى إلى ما يتجاوز ذلك لا نـتعرف إلـى أى مبدأ فلا شيء فى العلى "، أو" إنك تسير أمامه فلا ترى رأسه، وتجـرى وراءه فلا ترى ظهره " ،وإن ذلك الذى يدرك الشرط الأول القديم للعقل والـذى يمكـنه أن يعـرف مـا هو موجود حاليا يمكن القول فيه أنه يملك سلسلة العقل[24].

ويوضـح هيجل فيها أنه ذكر التثليث لأن بعض المبشرين أرادوا أن يروا فيها أصلا لأشكال أخرى من هذا النوع .

ولمـا كـان العدم هو الوجود الأعلى فى الديانة الطاوية، كما إنه كذلك فى ديانـة فـو، المنتشـرتين فـى الصـين بالإضافة إلى ديانة الدولة التى تنظر إلى الإمبراطور بوصفه الرئيس على للدولة والدين معا، فإن هذا ترتب عليه أن الأفراد

أصبح لديهم عن أنفسهم أسوأ مشاعر الذاتية. ومن هنا يرى هيجل أن: " الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هى ما نطلق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمق الداخلى للروح فى ذاتها بأن تتصور الروح نفسها فى ذاتها، أى فى أعمق أعماق جوهرها. وينسحب الإنسان فى هذه المجالات،إذن، من علاقته بالدولة أيضا، ويلجأ إلى عمقه الداخلى ويكون فى هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين فى الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقى لا يكون ممكنا إلا حينما يكون (وجود) الأفراد فى ذاتهم أنفسهم ولذاتهم. (أعنى حين يكون فى استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم) مستقلين عن كل سلطة قهرية خارجية. وليس للفرد فى الصين أى جانب من جوانب هذا الاستقلال، ولهذا فهو فى الدين لا استقلال له "[25].

(ب) الديانة الهندوسية:

يؤكد هيجل على أن السمة الأساسية للديانة الهندوسية داخلة ضمن تصورات الشرق الكلية. ففى الحدس الشرقي بشكل عام، والحدس الهندوسي بشكل خاص، يوجد عدد كبير من المذاهب الفلسفية والدينية، المؤمنة والملحدة، كلها مشتركة فى قاعدة واحدة بسيطة جدا ؛ حيث يمكن أن نميز فى الديانة الهندوسية المسترسلة فى الخيال- شيئا أخيرا هو البراهما، الذات العليا، العلة الأولى، روح الكون العليا وجوهره، إن البراهما هو الأساس وهو الوحدة العليا، ومن هذا الأساس ينبثق العالم بأسره، ومع ذلك فإنه يمكث فى الألوهة، فى الوحدة مع الألوهة. إن كل شيء صادر عنه، وناشئ منه. وهذه المنتجات هى الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة، وهى الحيوانات والنباتات والطبيعة غير العضوية من جهة ثانية. أما موقع الإنسان فهو الوسط بينها. وليس من الصواب- فى نظر هيجل- اعتبار هذا المعتقد الهندوسى هو النظرية المسيحية فى الخلق أو شئ قريب منه، لأن الكون فى نظر المسيحية هو العالم الحالى، وهذا العالم عادى، لكنه فى نظر الهندوسية إلهى مثل البراهما نفسه. ولذا فإن الهندوسى يؤله بفضل خياله الخصب كل الحاضر لدرجة الإيهام.

لكــن مــن جهــة أخرى فإن الهندوسية تتصور المطلق على أنه الكلى اللامــتمايز واللامتعيــن بالمرة، ويفتقر هذا الغلو فى التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابلــه أيــة شخصــية عينــية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ ويقولب من قبل الإدراك ؛ فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه[26].

وثمــة تعييــنات أساسية للبراهما (المحايد)، هى التريمورتى، أى الثالوث الإلهي،

أولهــا البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص فى صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَهَديفــا، أمــا الضــلع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشــاط المنــتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، الخ. وهو يتميز عن البراهما (المحــايد) الكائــن الأعلى، أما هو أى براهما المذكر- فهو أول مواليده، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة[27].

وإلــه تــريمورتى الثانى هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجسد فى أشكال كثيرة لا حصر لها[28].

والثالث، هو شيفا الإله الذى يدمر[29].

والتجلــيات المقابلــة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومــية مدلولاتهــا فــإن نشــاطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعــية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعبارة عن أنشطة روحية، علما بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وفــى الواقــع أن الإله الثالث فى الثالوث الهندوسى، ليس هو الكلية العينية الــتى تجمــع بين الإلهين الأول والثانى فى المسيحية حسب منظور هيجل، بل هو فقــط مــتمم للإلهين الآخرين، وبدلا من أن يرتد إلى ذاته، لا يتعدى كونه تحولا، تغيرا، تد ميرا.

ولهــذا يذهب هيجل إلى أنه لا مناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا فى مثل هذه العقيدة التى ما هى إلا تعبير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان فى هــذه العقــيدة نوع من التلميح إلى التثليث المسيحى، فليس من الجائز اعتمادا على التشابه الرقمى اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذى صدر عنه التثليث المسيحى، لأن الإلـــه الثالث فى الثالوث الهندوسى ليس وحدة مركبة من الإلهين الأولين، كما أنـــه لا يمثل عودة الجزئي إلى الكلى في لحظة ثالثة هى لحظة الفردية. فضلا عن أن الآلهـــة الثلاثة ليست متضمنة فى الجوهر وغير مؤثرة فى طبيعته الداخلية، بل هى مجرد ثلاثة تجليات خارجية للجوهر الواحد، ومن ثم فهى لا تمثل وحدة عينية مـــثل الفكـــرة الشاملة ومثل وحدة الأقانيم الثلاثة فى المسيحية. وانما هى تجليات متباينة[30].

والأســلوب الذى يلجأ إليه الهندوسى للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتــناهى، هى الجهاد من أجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسى هى الصــعود بــلا توقــف نحو ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان فى بلوغ درجــته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسى من تصالح أو تماهٍ مع البراهما، بمعنى أن الـــروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شـــيء: وعـــيه ومضـــمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفــناء- الــذي يصــل إلى حد غيبوبة الوعي التامة- أسمى حالات الغبطة التى بفضـــلها يغـــدو الإنسان قادرا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا.

إن غايـــة الهندوســـى هـــى التوحد مع الواحد، الارتفاع إلى الوجود كفكر. ويكـــون الوجـــود كفكـــر مباشر لدى طبقة البراهمة باعتبارها أسمى طبقة، وهم يكتســـبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم، وهم أيضا موضع تكريم من الآخرين كبراهمة، كآلهة.

وتوجد طريقة أخرى يسلكها أولئك الذين ينتسبون إلى الطبقات الأخرى لكي يعــودوا إلـــى ذواتهــم، تتمـــثل هذه الطريقة فى إماتة الذات والتخلص من الحياة الخارجية ومن كل حيوية. كما أن هناك من يمكثون مثلا عشر سنوات واقفين فوق قاعدة، ثم يبقون جالسين لأمد مماثل! ويعتني أصدقاؤهم بمأكلهم ومشربهم. وبفضل هذا السلوك الذى يسمى باليوجا يجعل الهندوسى من نفسه فكرا خالصا لا يفكر فى أي شـــيء. وهـــذا الفكـــر هـــو الـــبراهما ذاته الذي يعتبر الوجود فيه هدفا أعلى للهندوســـى. أما الإنسان المستغرق فى الرغبات والحسيات بشكل عام فإنه لا يبلغ هـــذه المرتـــبة، ويكـــون بعد ت فى حالة جديدة وفق عقيدة التناسخ، فيبقى فى الزمان، فى الوجود التابع، من خلال حالة حيوانية[31].

وهكـــذا نلاحـــظ أن الهندوســـية- كمـــا يفهمها هيجل- هى دين الوحدة المجـــردة، ديـــن الجوهر الواحد، وهذا الجوهر مجرد، وغير متعين، وبغير تمييز داخلـــى؛ ومـــن ثـــم فهو لاشكل له، وكل تعيين إنما يتمثل خارجه. ولذا فإنه ليس روحـــا، لأن الروح كلى متعين، بل إنه هو الذى يعين ذاته بذاته، حيث يخرج من داخلـــه الجزئـــي بوصـــفه مبدأ التعين، ثم يعود فيمتص هذا الجزئى- الذى أصبح آخـــر- فـــى داخله، حيث يصير هذا الآخر مضمون الكلى بعد أن استرد وحدته، وتصالح فيه الجانب الكلى مع الجانب الجزئي فى شكل جديد هو الفردى.

(ج) الديانة البوذية واللامية:

تعتبر البوذية واللامية آخر مرحلة من مراحل أديان الجوهر. ولقد اضطرب موقعها فى نسق هيجل الدينى اضطرابا ملحوظا، حيث جعلها تارة قبل الهندوسية، وذلـــك فـــى محاضرات 4 82 1 م، و827 1 م، بينما يضعها بعد الهندوسية فى محاضـــرات 1 83 1 م. ولاشـــك أن الوضع الأخير هو الصواب إذا أردنا الدقة التاريخـــية حســـب الـــبحوث الأكـــثر حداثـــة، لأن البوذية جاءت كرد فعل على الهندوســـية، أى إنهـــا لاحقـــة عليها، ذلك لأن " سيد هارتا" (563- 483 ق. م) مؤســـس البوذية، الذى يطلق عليه اسم " بوذا "- أى الرجل المستنير أو الملهم أو الـــيقظ أو البصـــير- قـــد ارتد عن الديانة الهندوسية بسبب فوارقها القبلية المقدسة

وطقوسها المعقدة فى عبادة الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقى الذى يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل)، والانغماس فى النيرفانا. وقد أنكر بوذا وجود الله الخالق، وأنكر أيضا ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التى تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التى ينتمى إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التى قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

إذن فخلاصة الأبحاث الحديثة حول البوذية تكشف عن أن الوضع التاريخى لها هو بعد الهندوسية وليس قبلها. وهذا ما تبينه هيجل فى محاضرات 1831 م، وإن كان لم يتبينه فى محاضرات 1824 و 1827 م.

ونظرا لأن بوذا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدما. فالأصل فى الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هى العدم. ولهذا فإن المبدأ الأساسى للوجود فى حالة سكون أبدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير فى ذاته. والأشياء الموجودة فى العالم ما هى إلا صور فى حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تفقد كيفيتها، حيث إن كل الأشياء واحدة فى جوهرها الذى هو العدم[32].

ولقد جاءت طريقة الخلاص فى هذه الديانة تبعا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعتاق من الوجود- من الحياة بكل مظاهرها: الوعى، العواطف، الإرادة[33]. فالسعادة هى فى الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح فى عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ[34]. ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف " الديانة المستغرقة فى ذاتها .

ويشـــير هـــيجل إلـــى أن بوذا يعبد فى الهند بنفس هذا الاسم " بوذا "، وفى الصين تحت اسم " فو Foo". وفى سيلان تحت اسم " جواتاما ". لكن البوذية تأخذ بيـــن التبـــت والمغول فى وسط أسيا وسيبريا- شكل اللامية، حيث معبودهم يدعى "اللامـــا". ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين(35).

ويوجـــد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو "الدلاى لاما" الموجود فى لهاسا بالتبـــت، وثانيهم هو "التشو- لاما" الموجود فى تشو- لامبو، ويدعى أيضا بانتشن رينبوتشى، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا(36).

وتعتـــبر اللامـــية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود علاقـــة بإنسان ما بوصفه حاملا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية- عـــند هيجل- تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنمـــا الارتباط بما هو كلى فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للـــروح، ومـــن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هـــذا أنـــه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه متمـــيز عـــن الطبـــيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامـــية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة " الشامانية " في منغوليا القائمة علي السحر والمعجزات والشعوذة(37).

ولقـــد انتشرت البوذية فى الصين، والهند، وسيلان، وأنام، وبورما. وأخذت شـــكل اللامـــية- كما سبقت الإشارة- عند المغول. لكن هيجل لا يشير إلى تحول الكثيرين من المغول إلى الإسلام بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وكيف أنه في الوقت الذى انهزم فيه المسلمون أمامهم، انتصر الإسلام عليهم(38).

وينـــبغى ملاحظة أن هيجل رغم وعيه بالفروق والتمييزات الدقيقة داخل الهندوســـية،فإنه لـــم يكن على مستوى الوعى نفسه بالبوذية وفرقها المختلفة، ولم يعـــرف التيار الإنسانى الأصلي داخلها، وهو المعروف بالهنايانا، والذى ينظر إلى

البوذا على أنه حكيم لا إله. كما أن معرفة هيجل بالتيار المؤله لبوذا، وهو تيار متأخر، كانت ناقصة إلى حد بعيد. فللبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتنوعت مدارسها تنوعا كبيرا[39].

3- أديان التحول من الدين الطبيعى إلى الدين الروحى:

باستعراض الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية واللامية، نكون قد انتهينا من ثاني مرحلة فى تطور الأديان وفق المنظور الهيجلى، وهى تلك المرحلة التى يدعوها هيجل بأديان الجوهر. لكن ليس معنى ذلك أننا قد غادرنا بعد أديان الطبيعة، فنحن لا نزال فيها، لأن أديان الجوهر تمثل فقط الشق الثاني من أديان الطبيعة. لكن الفكرة ستأخذ في التطور وتعمل جاهدة على الخروج من هذه المرحلة إلى مرحلة أديان الفردية الروحية. بيد أنها لا تصل إلى هذه المرحلة مباشرة، وإنما عبر محطة وسطى انتقالية تظهر فيها أديان جديدة تتجلى فيها بعض عناصر الروح بشكل جزئي. وهذه الأديان التي يدعوها هيجل " أديان التحول " تشمل الديانة الزرادشتية، والسورية، والمصرية.

ولا تمثل أديان التحول مرحلة مستقلة تماما عن مرحلة أديان الجوهر،بل هى تابعة لها، إذ ينتمى الاثنان إلى مرحلة أكبر تضمهما معا (بالإضافة إلى ديانة السحر المباشر) هي مرحلة أديان الطبيعة، لكن تتميز أديان التحول بأن الفكرة فيها تحاول الانعتاق من الطبيعة، لكنها لا تنجح فى ذلك نجاحا تاما؟ حيث يظل مفهوم الجوهر له حضور قوى بجانب ظهور عناصر جديدة روحية فى تصور الإله، ولا تكفى تلك العناصر الروحية الآخذة فى الظهور للحكم بأن الإله أصبح في الوعي الإنساني روحا حقيقيا متعينا، وإنما هو في مرحلة وسط بين الجوهرية والروحية[40].

(1) الديانة الزرادشتية:

تظهر مرحلة البين بين هذه أولا فى ديانة زرادشت (660- 583 ق. م)، ورغم أنها سابقة على البوذية، إلا أن هيجل لا يعبأ بهذا، فالمهم عنده هو تركيب منطقه على تاريخ الأديان، بصرف النظر عن الموضوعية التاريخية.

والديانـــة الزرادشتية تؤمن بنوع من ثنائية الإلهى: الأول باسم أهورامزدا، وهـــو الإلـــه المضيء والظاهر فى ذاته، ونقيضه هو أهريمان، أى الظلام، وهو نجس فى ذاته.

ومع أن الإلهى مع الزرادشتية أصبح أكثر تحديدا وتشخيصا عن الإلهى فى الديانات التى ذكرها هيجل من قبل، فإن هذا التشخيص سطحى للغاية من وجهة الـــنظر الهيجلية، فأهورامزدا ليس ذاتا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كمـــا أنـــه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذى يُمثِّل كروح واع لذاتـــه ولشخصـــيته الواقعية، بل يبقى من حيث هو نور غير قابل للانفصال عن الموضـــوعات الحســـية رغـــم توجـــيه الابـــتهالات إلـــيه باسم الملك والقاضى والأكبر...، الخ.

إن أهورامـــزدا إذن هو كلية جميع أشكال الوجود الخاصة التى يتحقق فيها الإلهـــى وانتقى مع النور والأنوار، لكن هذه الكلية لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التى هى غارقة فيها..، إنها كلية كامنة فى الخصوصى والفردى مـــثل كمـــون الـــنوع فى الأجناس والأفراد. نعم إن أهورامزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصى، ويعد هو الأول والأرفع.. لكنه لا يوجد إلا فـــى كـــل مـــا هو مضيء ونقى، مثلما لا يوجد أهريمان إلا في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان، ومريض..

إن الواقـــع فـــى الديانـــة الزرادشـــتية- وذلك فى جانبه الخير- ممثل لوجود أهورامزدا. ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز فـــى النور والطهر والنقاء، وبالتالى فى أهورامزدا،، والحقيقة والحب والعدل، وكل كائـــن حـــى، والـــروح، والغبطة.. إلخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئا وإلهيا فى ذاتـــه،. دون تميـــيز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تماما مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق و تتداخل فى أهورامزدا ذاته.

ومـــن ثـــم يذهب زرادشت إلى أن تجلى الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقـــوة وجمـــيع أشـــكال الحركات الحيوية، وذلك بقدر ما تنزع إلى صون ما هو

صـــالح، وإلـــى إزالة ما هو طالح وضار فى ذاته، على اعتبار أن ما هو واقعى وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتهن تفاوت تجلى أو سطوع ا لأشياء[41].

لكـــن مملكـــة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زرادشت، وإنما تقف على النقـــيض مـــنها مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي إليها الشر الروحى والطبـــيعى، وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبى. غير أنه غير مسموح لأهريمان إلـــه الشـــر أن يوسع نفوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم فى مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهائيا، وتأمين حضور أهورامزدا وسيطرته على كل مناحي الحياة [42].

ووفق هذا التصور لطبيعة الإلهى، تأتى العبادة فى الزرادشتية، حيث ينبغى على الإنسان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحـــه، وإشـــاعة الخير حوله، وأن يتعبد بالقول والفكر لأهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أى أن المجوســـى لا يوجـــه صلواته فقط إلى أهورامزدا، وإنما كذلك إلى جمـــيع ما انبثق عنه تبعا لدرجته ومقامه من الطهارة والصلاح. فبعد الصلاة إلى أهورامـــزدا يصـــلى المجوســـى إلـــى " الأمسشسباندات "وهى الانبثاقات الأولى لأهورامزدا والأكثر سطوعا وتجليا، والتى تحيط بعرشه، وتساعده فى حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التى توجه إلى تلك الأرواح السماوية- خواصها ومهامها بالـــتحديد، فـــإذا كانـــت من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها فى زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهارا، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعا لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلى المجوسى فى فترة الضحى لأهورامزدا فـــى المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتى المساء يصلى توسلا لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها.

وعـــندما جـــاء الإســـلام نهـــى عـــن الصلاة فى تلك الأوقات درءا للتشبه بالمجوسى وحرصا على التفرد.

كمـــا يوجـــه المجـــوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، أيا كان الوطـــن الـــذى تستـــوطنه، وخاصة إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية..

ويصـــلى المجوس كذلك إلى " مترا " إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع.

ويـــرفعون ابـــتهالاتهم أيضـــا إلـــى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال.. باسم أهورا مزدا، تقديرا لخدماتها للإنسانية.

وتوصى " الزندافستا " بإلحاح على وجوب التمرس على فعل الخير وطهارة الفكـــر والقـــول والعمل، والاقتداء بأهورامزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعى إلى تطهـــير الطبـــيعة، وإشـــاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار...الخ[43].

إذن فلقـــد أصـــبح الإلـــه مع الزرادشتية- حسب هيجل- أكثر تحديدا فهو الخـــير،على العكس من " براهما " الذى كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذى كان عدما. لكن لا يزال هذا الإله أحادى الجانب، لأن هناك إلها آخر يناقضـــه هـــو أهريمان إله الشر. ومع أن كلا منهما ذو بعد شخصي إلا أن مفهوم الشخصـــية لا يزال هنا- من وجهة نظر هيجل- مفهوما سطحيا، حيث إن نقيض أهورامزدا لم ينبع من داخله، وإنما هو خارج عنه، عكس الإله الكلى المتعين الذى يضع نقيضه من داخله، ثم يتوحد معه فى شكل جديد.

فالكلـــي فى الزرادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصي لا يزال غير كـــاف لأن هذا الآخر مستقل تماما عن الكلى. ومن هنا يعتبر هيجل إله الزرادشتية بيـــن الجوهـــرية والروحية، وإن كان ما يزال قريبا أكثر من مرحلة الجوهر، لأن الثنائية الإلهية مفتقدة للوحدة التركيبية. وهذا هو مكمن القصور فى المبدأ الفارسى، إذ إنـــه لـــم يتعرف بشكل تام على وحدة التعارض[44]؛ فالصراع يقع خارج الكلى وليس في داخله، والآخر ليس نابعا منه، بل هو مستقل عنه تمام الاستقلال .

(ب) الديانة السورية:

لــم يذكــر هيجل الديانة السورية إلا فى محاضرات 1831 م، فى حين أنه تجاهلها أو جهلها فى المخطوطة وفى كل من محاضرات 1824 و 1827 م(45).

وتمــثل الديانــة السورية، بوصفها ديانة الألم عند هيجل، مرحلة أكثر تقدما بالقــياس للديانة الزرادشتية، لأن الانقسام فيها يقع داخل الكلى ذاته، فالإله يتضمن ســلبه، ولا يعد هذا السلب خارجا مستقلا عن الإله. وفى ذلك يتحقق أكثر عناصر الــروح أهمية عند هيجل، وهو الانقسام والتمايز داخل الفكرة الإلهية. ويتضح هذا من خلال أهم عقيدتين في تلك الديانة، وهما عقيدتا العنقاء وأدونيس.

فالعــنقاء طائر أسطوري يحترق ذاتيا ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أى أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية فى داخلها على " الآخر "وعبر ذلك "الآخر" تعود مرة أخرى إلى ذاتها(46).

أمــا العقيدة الثانية فهى مبنية على أسطورة أدونيس الذى يموت، ويظل ميتا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية.

وهــنا يبرز مفهوم هام فى المنظور الهيجلى، وهو أن السلب (الموت) كامن فى الإله، وليس متخارجا عنه تماما مثلما كان الأمر مع الديانة الزرادشتية. الأمر الــذى يشير إلى نشوء فكرة موت الإله، وهى فكرة عميقة ودليل على تقدم الروح عــند هــيجل! فبها يتحقق التطور الداخلي للفكرة الإلهية وفق المنظومة الهيجلية، وهــى أن الإلهــى يتضمن نفيه، والآخر جزء من الذات الإلهية، أو بلغة المنطق: الجزئى كامن فى الكلى، والشقاق بينهما هو شقاق داخلى. ويعتبر هيجل بروز هذا العنصر مؤشرا على ترقى الفكرة الإلهية من مرحلة الجوهر إلى مرحلة أكثر قربا من مفهوم روحانية الإله وشخصانيته!

وربما يكون من الجلى أن السبب فى أن هذه الديانة تكتسب أهمية خاصة عــند هــيجل، يــرجع إلى أنها تشكل جانبا أساسيا فى تكون العقيدة المطلقة، لأنها

تضــع الــبذرة التاريخية لعقيدة موت الإله فى المسيحية، وهى الديانة المطلقة عند هيجل.

ج) الديانة المصرية:

مــع الديانــة المصــرية يكــون هيجل قد وصل إلى آخر محطة فى أديان الــتحول، والــنقطة النهائية فى أديان الطبيعة، لأن أديان التحول تمثل الشق الثالث مــن أديــان الطبيعة؛ حيث كانت ديانة السحر تمثل الشق الأول، بينما كانت أديان الجوهر تمثل الشق الثانى.

وهــى تمــثل المحطة الأخيرة لأن الروح تجاهد فيها من أجل التحرر من ربقــة الطبــيعة، وتنزع نحو الوحدة العينية التى توضع فيها الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتجلى الروح.

بــيد أنها لا تستطيع التحرر الكامل، وإن كانت قد تمكنت من تحقيق تحرر جــزئى حيــث لم تعد الوحدة بين الطبيعة والروح هى تلك الوحدة الأولية المباشرة مــثلما كــان الحــال بالنســبة للأديان الأقل تطورا، وإنما أصبح هناك مع الديانة المصــرية عنصــران متناقضان، يكدح أحدهما للتحرر من الآخر، أى أن الروح الغارق فى الطبيعة يكدح من أجل التحرر منها.

ومــن ثم تعتبر الديانة المصرية، عند هيجل، ديانة انتقالية من مرحلة أديان الطبــيعة إلــى مــرحلة أديــان الفــردية ا لروحــية، وهى ا ليهودية، واليونانية، والرومانية.

وإذا كــان هــيجل قــد وضــع الديانــة اليهودية بعد الديانة المصرية فى محاضــرات 1827 م، وهــذا وضــع دقيق، ويتفق مع محاضرات 1824 م، فإن الأمــر عاد ليضطرب معه فى محاضرات 1831 م، حيث وضع الديانة المصرية بعد الديانة اليهودية!

الأكثر من ذلك لفتا للنظر أن هيجل يضع الديانة المصرية- في كل الأحوال- في نقطة غير نقطة البداية، مع أن الديانة المصرية، رغم عمقها وتطورها الداخلي، هي أقدم الديانات نظرا لقدم الحضارة المصرية ذاتها.

بالإضافة إلى ذلك، إن هيجل رغم رصده لشيء من التنوع داخل الديانة المصرية، فإنه لا يشير إلى التقدم والتطور الحادث في تاريخ هذه الديانة ذاتها، فهي ليست ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات السياسية العميقة التي كانت تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن في هذا الصدد هو ذلك الصراع بين أخناتون وإلهه آتون من جهة وكهنة آمون من جهة أخرى.

لا شيء يهم هنا مع هيجل إلا إثبات فكرته المسبقة عن انتقال الروح من الشرق إلى الغرب! والديانة المصرية بثرائها وتعددها وقابليتها للتأويل ربما تكون أكثر الديانات التي تسمح لهيجل بتقديم تفسير لها يساعده على إثبات فكرته بصرف النظر عن التتابع التاريخي الواقعي.

فلم يعجز هيجل عن قراءة أفكاره القبلية في تمثال أبي الهول، فهو الدليل عنده على صحة تلك الأفكار ؛ إذ إنه لغز مبهم يدل على محاولة الروح التحرر من الطبيعة، فنصفه حيوان وهو الجانب الطبيعي، ونصفه الآخر رأس بشرى وهو الجانب الروحي[47].

ويدل كذلك على محاولة الروح التحرر من الطبيعة عند هيجل أن الأرض عند المصريين منقسمة إلى قسمين: أحدهما مملكة الحياة، وثانيهما مملكة الموت، بل إن الآثار تدل على الفكرة ذاتها من وجهة نظر هيجل، فنصفها فوق الأرض والنصف الآخر تحت الأرض.

ونظرا لأن محاولة تحرر الروح من الطبيعة- حسب القراءة الهيجلية- لم تزل غير ناجحة، فإن الاثنين مازالا متحدين في الوعي الديني المصري، ولذا نرى هيجل يفسر عبادة قدماء المصريين للحيوانات على أنها دليل اتحاد الروحي بالطبيعي، لأن الحيوان يشتمل على دائرتي الطبيعة الحية والروح الغامضة التي لا

تــزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور قدماء المصريين أن فى عالم الحيوان الشيء الباطــن ومـــا هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدلل على ارتباط الــروحى والطبــيعى، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحــيوانات إلى رموز، فالصقر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء(48).

ويعتــبر هــيجل عــبادة الحيوانات أنقى من عبادة مظاهر الطبيعة للأسباب سالفة الذكر.

ولكــن إذا كان قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معــنى روحــيا، فالنــيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء، وهو ما عبرت عنه أســطورة أوزريس. فأوزوريس كإله يعد جامعا لعناصر الفكرة الثلاثة عند هيجل، فــأوزريس الإلـــه الكلى يموت، أي يسلب نفسه ويستخرج نقيضه من داخله. وهنا يتحول إلى الجزئية، ثم يتغلب على الموت، فيسلب هذا النقيض، أى يسلب السلب، ويعــود إلـــى ذاته، حيث يتحدد الكلى مع الجزئى فى الفردى. فإذا كان السلب هو المــوت، فــإن ســلب السلب هو القيامة. وعليه إن الإله أصبح متضمنا فى داخله لســلبه، ومــع أن المــوت يأتى لأوزريس من الخارج من " تيفون " (49)- حسب هــيجل- فإنـــه يعتبره داخلا فى جوهره، لأنه لا يظل خارجيا بالنسبة إليه، وإنما يصبح داخليا عندما يعانى أوزريس الموت.

ويمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية ، ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة، فإن هيجل لا يــريد أن يســجل وعـــى المصريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحـــرى غـــير الكرام، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتى يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري.

ثانيا : أديان الفردية الروحية (ارتفاع الروحى فوق الطبيعى):

يــتطور التصور الإلهى مع أديان الفردية الروحية؛ حيث تتحرر الروح من الطبــيعة بعد أن كانت غارقة فيها مع أديان الطبيعة التى جسدت الروح فى صور

حسـية. وحيـثما تـرتقى الروح فوق الطبيعة، فإن الإله يصبح شخصا ذا غايات محـددة وحكـيمة، وتتحقق فيه عناصر الروح أكثر من ذى قبل، لأنه صار كليا، ومـع ذلـك يتـيح للجزئى أن يخرج عنه ويستقل، ثم يتصالح معه ويستوعبه فى الفـردى، وإن كـان هذا التصالح لا يلغى الجزئى على نحو تام. وإذا كانت بعض أديان الطبيعة، مثل الهندوسية، تملك تصورا مجردا للإله فى صورة" براهما " لكنه لـم يكـن موضوعا للوعى، ولم ينفصم عن الطبيعة من حيث كونه الوجود الكلى للطبيعة. وإذا كان التصور الإلهى قد أصبح موضوعا للوعى فى الزرادشتية، فإنه كان مصورا تصويرا حسيا على هيئة نور. بينما تحولت الطبيعة مع أديان الفردية الروحـية إلـى مجرد كائن مخلوق، عرضى ظاهرى، ومتناهى. وارتفعت الروح فوق الطبيعة؛ حيث غدت هى الخالق والوجود الأول[50].

وتجلت أديان الفردية الروحية فى ثلاث صور، هى:

(1) اليهودية (دين الجلال):

اضـطرب موقـع اليهودية فى النسق الهيجلى إلى حد التناقض، فبينما يأتى لاحقا على الدين المصرى فى محاضرات 1824 و 1827 م، يأتي سابقا عليه فى محاضرات 1831 م، ضاربا بالتاريخ الحقيقى عرض الحائط!

وإذا كان الفن الرمزى يوازى أديان الطبيعة، والفن الكلاسيكى يوازى أديان الفردية الروحية، فإن هيجل يضع اليهودية- وهى من أديان الفردية الروحية- فى نطاق الفن الرمزى وليس فى نطاق الفن الكلاسيكى[51].

وفـى "محاضـرات فـى فلسـفة الـتاريخ" تـأتى اليهودية قبل الحضارة المصرية،مع أن اليهودية نابعة من الحضارة المصرية، والوعي الديني عند اليهود مسبوق بالوعي الديني عند المصريين.

ويعتـبر هـيجل أن التصور اليهودى للإله باعتباره الواحد المجرد مشكلا للانفصـال بيـن الشـرق الغرب[52]. وينسى أن اليهودية شرقية، بل كل الأديان الموحى بها شرقية ولبست غربية.

هـــذا، وبيـــنما نظر كنط فى "الدين فى حدود العقل وحده " إلى اليهودية بوصـــفها مجـــرد تنظـــيم سياســـى وغير مستحقة لاسم الدين؛ لافتقادها لعناصره الجوهـــرية، وهـــى خلـــود النفس، والنية الباطنة، والمبادئ الأخلاقية المستندة إلى الضمير، ومفهوم الإله رب العالمين[53]، بينما نظر إليها كنط على هذا النحو، نجد هـــيجل يمجد اليهودية باعتبارها ، دين الجلال الذى قطع مرحلة فى تطور الروح أكـــثر تقدمـــا مـــن أديان الطبيعة. ويا ليته يقصد اليهودية الأولى، يهودية موسى وهارون، وإنما يقصد اليهـــودية اللاحقة المستندة إلى العهد القديم فى شكله الحالى الـــذى أثبـــت علـــم النقد التاريخى تحريفه وخضوعه للتشكل والتبدل عبر عصور مـــتلاحقة، وهى دين الجلال عند هيجل لأنها آمنت بالله ذى الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق[54]. فالتصور الإلهى تحرر معها من كل مـــا هـــو حسى وطبيعى، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشيء متناهى وعرضى ومخلـــوق وغـــير إلهـــي ولـــم يبق فى مرتبة الإجلال غير الله الواحد، الشخص، المـــتعالى والمـــتحرر من كل ما هو حسى. فعندما تصور اليهودية الله متجردا من الشـــكل ولا ماهـــية لـــه ســـوى الماهـــية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبـــيعة، فإنهـــا تعتق الروحى من كل رباط له بالحسى والطبيعى، وتحرره من قيود الوجود المتناهى ، وقدمت المثال النموذجى للجليل، وعبرت عنه أنقى تعبير، فـــلأول مرة بالفعل تختفى فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية[55] "قال الله للنور: كن، فكان! ". ولا ريب فى أن الرب الســـيد، الجوهـــر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتى فى منتهى النقاء، لا جسديا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل مـــا هـــو موجـــود فى حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلـــوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى فى وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجى هو صنيعه الذى لا يتمتع بأى استقلال عـــنه، وهـــو لا يوجـــد إلا ليكون شاهدا على حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضـــرا فـــى أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هى إلا أعراض عاجزة، وأقصـــى مـــا فـــى مســـتطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقـــيقى، ومـــا دام الله الواحد مفصولا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية

ومثبتا فى ذاته، ومادام العالم الخارجى، من جهته، متعينا على هذا النحو كعالم متناه وثانوى المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية، فليست الطبيعة تجسيدا لله، فالأرض أرض، والنبات نبات، والحيوان حيوان، والإنسان إنسان(56).

ونظرا لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذى الجلال هو إله الشعب فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق(57).

أما عقيدة الآخرة وخلود النفس، فليس لها مكان في النسق الديني اليهودي. وفى هذه النقطة يتفق هيجل مع كنط. ولقد سبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من اليهودية، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلافية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة ما ذهب إليه كنط وهيجل من نفى هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.

ومن المنظور الهيجلى، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العينى، والفردية لا توجد فى ذاتها ولذاتها، فليس مباح لأى شيء فى هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذى ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيه وبالهوة التى لاقرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل، الذى هو وحده غير القابل للفناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

من هذا النص يولد الإحساس بدناءة الإنسان أمام الله، فالتسامى إلى الله يقوم على الخشية من غضبه والرغبة فى رضاه؛ ولذا جاءت العبادات اليهودية عبادات صورية.

أما الشريعة فهى نابعة من إرادة الجليل ذى الحكمة والقدرة على الفصل بين الخير والشر. ورضوخ الفرد للشريعة التى أنزلها الله، يعلي من مقامه ، ويضفى على علاقاته بالله طابعا إيجابيا. ثم لا يلبث أن يدرك أن كل الجانب السلبى من

حـياته وآلامه إنما هو عاقبة تمرده على الشريعة، بينما الجانب الإيجابي من حياته ورغد عيشه ومسراته إنما هو ثمرة انصياعه للشريعة. وهنا تظهر الأخلاق الحق، لأن الله يمجـد عـن طـريق الاستقامة والعمل الصالح[58]. وبينما يرى هيجل أن أخـلاق اليهود أخلاق حق، يفند كنط الأخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاقَ حـقٍ، لأنهـا تفـتقد عناصر الأخلاقية، وهي مجرد أفعال خارجية تخضع لقوانين إلزامـية، وليست قائمة على النية الأخلاقية الباطنة أو الضمير. والمبادئ الأخلاقية لا تنتسب إلى اليهودية بما هي اليهودية، وإنما استعارها اليهود في العصر الهليني مـن الـيونان[59]. ويـبدو أن الخطوة التي كان تقدمها كنط إلى الإمام كان هيجل مصرا على أن يرجعها إلى الخلف!

(ب) الدين اليوناني (دين الجمال):

وفـي الديـن الـيوناني تفوقـت الروح على الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقيقـية للطبـيعة، بـل أصبحت للسياسة. وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بـزيوس رب الأربـاب والسلطة والقانون، الذي انتصر على العمالقة:قوى السماء والأرض والبحار. ولكن الروح تصالحت مع الطبيعة في الفن حيث تم التعبير عن آلهـة الـيونان في شكل حسي، فالروح تجلى في العمل الفني بتمامه، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، مع العنصر الحسي، مـع الكائن لشيء آخر، ويتجلى الروحي بتمامه في هذه الخارجية، وهذه الأخيرة تعني الداخلي الذي يعرف بتمامه في شكله الخارجي[60].

ومـع أن هـيجل يدعـو هذا الدين بالدين الجمالي، أو دين الجمال في المخطوطـة ومحاضـرات 1 82 4 و 827 1، وديـن الحـرية والجمـال في محاضـرات 1 83 م- مع ذلك فإنه يعتبره محدود الأفق، ضيق المجال، لكنه كان كذلك ممهدا للدين المطلق، لأنه تمثل الله على أنه ذو طابع إنساني، وصور الإنسان على أنه ذو جوهر إلهي، ومن هنا مهد لعقيدة التجسد المسيحي، غير أنه ظل يفتقد لعنصـر حـرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم في كل الأشياء بما فيها الآلهة[61].

(ب) الدين الروماني (دين الغائية):

أمـــا الديـــن الرومانى، فإن هيجل يدعوه دين الغائية، فهو يجمع بين الجلال والجمال. ومع ذلك فهو دين نفعى، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقــق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولاسيما فى أوقات الضـــرورة والحـــرب[62]. وهـــو ديـــن سياســـى ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية القصوى[63]، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر، وأهمها الذاتية واللامحدوديـــة، إذ إنه لا يعى أن الذاتية الخاصة وما تتيحه من تجاوز تتخطى إلى ما لانهاية كل نظام أقيم.

وقـــد بلغ استلاب الإنسان منتهاه فى الدين الرومانى، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظـــائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنا على كل القـــوى الإنســـانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك ا لآلهة.

لقـــد تـــم تكـــريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظّم كإله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التى تحكم الأفراد . ويعبر جارودى بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول:

" فى الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهى بات محتشـــدا فى هذا الكائن المحدود، وفى الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذى جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله"[64].

ومـــن ثـــم أصبحت الثقة فى قوانين الآلهة الأزلية ثقة خرساء، ولم تعد تماثـــيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية ســـوى ألفـــاظ خاويـــة زال عنها أى مضمون إيمانى، وخلت موائد الآلهة من أى مضمون روحى، ولم يعد فى استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعى بذلك الإحســـاس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتى الـــذى لا يتزعزع – على نحو ما عبر عنه الوعى الرواقى بتأكيده لذاته فى جرأة

وشجاعة- إلى إحساس قوى بفقدان أى عنصر إلهى فى ضوء سيادة الوعى الشكي المصحوب بقلق حاد.. مما أدى إلى تداعى العالم الأخلاقى..[65].. يقول هيجل:

"الوعـــى الشـــقى هو علم هذا الضياع التام. وفيما يتعلق بهذا الوعى الشقى، ضـــاعت القيمة الداخلية لشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصـــية المفكـــرة، سواء بسواء، لقد أصبحت الثقة خرساء فى آيات النبوة التى كـــان علـــيها أن تعرف الخاص. والتماثيل التى هى الآن جثث هربت منها نفسها. والأناشيد كلمات بدون إيمان. وباتت موائد الآلهة بدون الغذاء والشراب الروحيين، ولـــم تعد الألعاب والأعياد تعيد للوعى وحدته السعيدة مع الماهية، وتنقص أعمال ربات الإلهام قوة الروح الذى كان يرى يقين ذاته يتدفق من تصادم الآلهة والبشر. لقد صارت بالنسبة لنا: ثمار جميلة مفصولة عن الشجرة، منحنا إياها قدر صديق، كمـــا تقدم فتاة جميلة هذه الثمار، بدون الحياة الفعلية لوجودها- هنا، بدون الشجرة التى حملتها، بدون الأرض، بدون العناصر التى تؤلف ماهيتها، بدون المناخ... أو تناوب الفصول التى كانت تضبط صيرورتها..، ولكن كما أن الفتاة التى تقدم ثمار الشـــجرة هـــى أكثر من الطبيعة التى كانت تعرفها مباشرة، الطبيعة المنتشرة فى شـــروطها وعناصرها، الشجرة، الهواء، الضوء، الخ، لأنها تركب فى شكل أعلى كـــل هذه الشروط فى بريق عينيها الواعية ذاتها وفى حركة تقديمها الثمار- كذلك فـــإن روح القدر الذى يقدم لنا هذه الأعمال الفنية هو أكثر من الحياة الأخلاقية لهذا الشـــعب ومـــن فعاليته، إنه روح قدر المأساة الذى يستجمع كل هذه الآلهة الفردية وكـــل هـــذه المحمـــولات للماهـــية فـــى البانثيون الوحيد، فى الروح الواعى ذاته كروح"[66].

- المسيحية :

إن الألـــم الناشـــئ عـــن ذلك الوضع الذي آل إليه الدين الروماني، والشقاء الكلى، والتناقض بين المحدود واللامحدود، سيتغلب الروح عليها فى الدين الحقيقى للروح الذى يقدم تصورا متكاملا للعلاقة بين المحدود واللامحدود فى الإنسان، بين

الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وما هذا الدين الحقيقى للروح عند هيجل إلا الدين المسيحى(67).

ويذهب هيجل إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هى إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابا كاملا من وجهة نظر هيجل. رغم أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! ورغم أنها تذيب الإنساني فى الإلهي! ورغم أنها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد المجرد الذى يعتبر أسمى العقائد فى الله حتى الآن من منظور عقلانى، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عنها، ورغم الانتقادات التى وجهت إليها من قبل علم النقد التاريخى، وهو العلم الذى لم يستفد منه هيجل البتة.

ولقد توقف العرض الهيجلي لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها،وهو الإسلام.

- **الإسلام:**

جاء الإسلام في المرحلة النهائية من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب كل العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر،أو تخلط بينه وبين الطبيعة،أو بينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود ؛فهو : (ليس كمثله شيء) ،وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)،وهو الذي لا يمل المسلم في كل صلاة من تكبيره :" الله أكبر"، أكبر من كل تصورات البشر،أكبر من كل شيء،أكبر من كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني أو حيواني.وهو الذي لا يمل المؤمن من تسبيحه في كل صلاة ،أي تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة :" سبحان ربي العظيم" في الركوع، وتارة "سبحان ربي الأعلى" في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد ؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره روحا خالصا، وباعتباره إلها مجردا وليس محسوسا عيانيا. وهذا التجريد

هـو المسـئول عـن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءا لمشابهة أعمال الله؛فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالـتجريد الإسـلامي للألوهية بلغ بها إلى قمة ترقي الوعي بالإلهي . ولذا فالإسـلام لا يخاطـب الناس بالمعجزات الحسية،ولكن بالآيات العقلية الفكرية:تارة بالاستشـهاد بالطبيعة،وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانية، وتارة بالاستشهاد بالسنن التاريخية .

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها،ودون طغيان لمستوى علـى مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة ،وغير الإنسانية،وغير الحيوانية.وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر.والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع مـن الإرادة العمياء،وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سـنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل،وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقناه بقدر){القمر:49}..(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقـرآن لا يـتحدث عـن صفات لله؛ إمعانا في التنزيه، وإنما يتحدث عن أسـماء لله،فـالله لـيس سرابا مثل البراهما ؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله :العدل ،العلـم، القـوة، الـرحمة...الخ. فالروح الإلهي يخرج من تجرده، فيحقق ذاته فى الكون عبر أفعاله الإبداعية.

وأفعـال الله إبداعـية، لكـنها ليست سحرية، بل : (كل شيء عنده بمقدار){الـرعد:8}..(والشـمس والقمـر حسـبانا ذلك تقدير العزيز العليم){الأنعام:96 }..(وخلـق كـل شـيء فقـدره تقديـرا){الفـرقان:2}..(وكـان أمـر الله قدرا مقدورا){الأحزاب:38}...الخ.

وهـو رب العالمين: الموجودات كلها، والبشر كلهم:المؤمن والكافر ،والتقي والعاصي.

وهـو لـيس فـي زمـان لأنـه خالق الزمان،وليس في مكان لأنه خالق المكان،ومع ذلك (فأينما تولوا فثم وجه الله).

فالإســـلام هو دين الروح المطلق،لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلـــي مجـــرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقا في الطبيعة ،بل متعالٍ علـــيها،كما أنـــه لا يحـــل فـــي أي حـــيز أو مخلوق،ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة،ومـــع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن لـــيس معـــنى هـــذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة:الإلهي، الطبيعي،الإنساني.

الحواشي

(1) د. علـى سامى النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1995، 61 وما بعدها.

(2) د. محمد عبد الله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، 1990 ، ص 127.

(3) د. على سامى النشار، نشأة الدين ص 55.

(4) د. زيـدان عبد الباقى. علم الاجتماع الدينى، القاهرة، مكتبة غريب، 1977، ص 95 وما بعدها.

(5) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.207.

(6) Ibid., p.205.

(7) Ibid., p. 223.

(8) Ibid., p.229-630.

(9) Ibid., p. 253.

(10) Ibid., p. 236.

(11) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.

(12) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 237.-8.

(13) هـيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الثانى، العالم الشرقى. ترجمة وتقديـم وتعلـيق د. إمـام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل الألمانى د، محمود حمدى زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، 986 1، ص 86 .

(14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.

(15) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ،95/2.

(16) المصدر السابق، ص 96.

(17) السابق، ص 84.

(18) السابق، ص 82.

(19) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.

(20) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.246

(21) Ibid., p.244.

(22) Ibid., p.245.

(23) Ibid., p.246-7.

(24) Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,pp. 124 ff.

(25) هيجل ،محاضرات في فلسفة التاريخ،85/2.

(26) Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,pp. 138 ff.

– Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.

(27) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 275.

(28) Ibid., p. 277.

(29) Ibid., p. 279.

(30) Ibid., p. 429..

(31) Ibid., p. 383 ff.

(32) Ibid., p. 256.

ومحاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 139.

(33) Ibid., p. 256.

(34) Ibid., p. 253 ff.

(35) Ibid., p. 251.

(36) Ibid., p. 264.

(37) Ibid., p. 265 ff.

(38) انظر: فيليب خورى حتى، تاريخ العرب، ج 2، 635.

(39) د. ســـرفبالى رادا كرشنا، و د. شارلز مور، الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة نــدره اليازجى، بيروت، دار اليقظة العربية، 1967، ص 353- 5 35 وما بعدها.

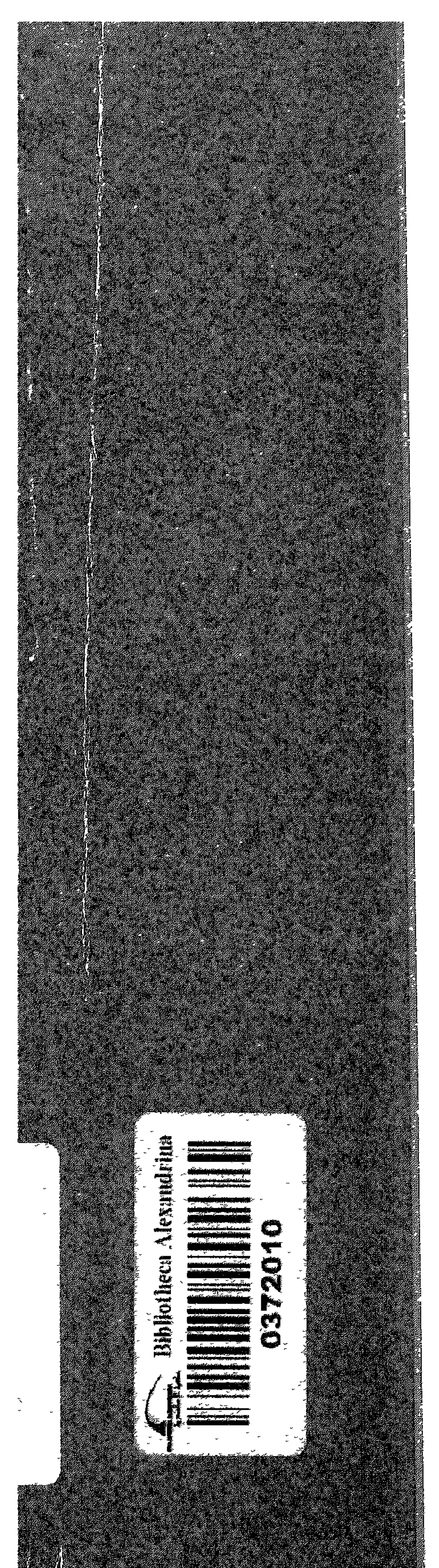
(40) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 292 ff.
(41) Ibid., p. 304 ff.
(42) Ibid., p. 301, 304, 312 .
(43) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، محاضرات فى علم الجمال، تــرجمة جــورج طرابيشـــى، بيروت، دار الطليعة، 1986 م، ص 42 وما بعدها.
(44) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 13.
(45) F. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.48-9.
(46) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.309,314.
(47) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.313,327,354.
(48) Ibid., p322-3.
(49) تروى تواريخ الأساطير المصرية أن الذى تآمر علىَ قتل أوزريس هو أخوه " ســت" ليســتولي علـــى عرشه، ولكن إيزيس زوجة أوزريس كانت ساحرة كبرى، نجحت فى أن تلقح نفسها من أوزريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حـــارب عمـــه " ســت " وانتصر عليه، واسترد العرش السليب. وقد اعتبر المصـــريون القدماء "ست" إلها للشر والانتقام، على نقيض أخيه أوزريس إله الخير والمحبة، وكان " ست " هو المعبود القومى للصعيد، وعاصمته أمبوس، وكـــان حـــيوانه المقـــدس كلـــبا بريا، وكان رمزه القوة والبأس والعواصف والرعود.
(50) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 328 ff.

(51) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، ص 106.
(52) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 180.
(53) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116-8.
(54) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365.
(55) Ibid., p. 360-1.
(56) هـيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، ص 110.
(57) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371.
(58)Ibid., p. 372.
وهيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 182.
وهيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، ص 114.
(59) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116.
(60) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.
(61) Ibid., p.. 355.
(62) Ibid., p. 385.
(63) Ibid., p. 387.
(64) روجيه جارودى، فكر هيجل، ص 238.
(65) قارن: د. زكريا ابراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص 428.
(66) هيجل، ظاهريات الروح، ج 2، ص 261- 262، مقتبس من جارودى، فكر هيجل، ص 1 47 -1 48.
(67) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 387.

الفهرست







هــذا الكتــاب

▪ يقدم رؤية جديدة وفحصا جريئا للحقائق الدينية، ويسعى إلى تعريف القارئ العربي - ولاسيما طلاب الفلسفة - بفلسفة الدين كمجال معرفي مستقل ومتميز، له حدوده ومذاهبه، وموضوعاته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. وإيقافه على طائفة من الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، الألوهية، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة الشر، الحياة الآخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

ويهدف المؤلف في هذا الكتاب إلى إعادة التفكير العقلاني الحر في الدين من حيث هو دين، وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الديني. ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسية للخروج من دائرة التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقة مهمة للانتقال من منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار سعياً لتكوين رؤية علمية للكون والحياة.

أحمد غريب